

2018

العدد

175

يوليو - سبتمبر

عالم الفكر



مجلة دورية محكمة تصدر عن المجلس
الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

● الثقافة والزمن.. مدخل إلى أشكال انجلاء العنصر الثقافي

● مبادئ العدل ومجالاته عند ابن رشد

● النقد المُقارن .. بين التنظير والممارسة

● نقد الأسس المعرفية والمنطقية للنظرية الاجتماعية
في علم الاجتماع عند ألفن جولدر

● من الأنواع الأدبية إلى الأنواع الخطابية الخروج
من ضيق الشكل إلى رحابة السياق

● اللسانيات وعلم المعرفة .. اللغة وبنية المعرفة البشرية

● الظرف والظرفاء في الأندلس قراءة الشخصية الأندلسية بمنظور غير رسمي

● جغرافيا ما بعد الحداثة .. تغيرات في المنظومة الفكرية للجغرافيا

تصدر أربع مرات في السنة عن المجلس
الوطني للثقافة والفنون والآداب

عالم الفكر

العدد 175 (يوليو - سبتمبر 2018)

المشرف العام

م. علي حسين اليوحة

مستشار التحرير

أ.د. سعاد عبد الوهاب العبد الرحمن

هيئة التحرير

أ.د. كافيّة جواد رمضان
أ.د. مصطفى عباس معرفي
أ.د. سالم عباس خدادة
أ.د. عيسى محمد الأنصاري
د. بدر رحيم الديحاني
د. عباس علي المجرن
د. محمد حسين الفيلى

مديرة التحرير

أقدار علي الخضر

aalam_elfikr@nccal.gov.kw

سكرتيرة التحرير

دانة صالح الرشيدى

alamelfikr@gmail.com

تم التنضيد والتصحيح اللغوي والتنفيذ
بوحدة الإنتاج في المجلس الوطني
للثقافة والفنون والآداب

دولة الكويت

ISBN:1021- 6863



مجلة فكرية محكمة،
تهتم بنشر الدراسات
والبحوث المتسمة
بالأمانة النظرية والإسهام
النقدي في مجالات الفكر
المختلفة.

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج العربي
الدول العربية
خارج الوطن العربي
دينار كويتي
ما يعادل دولارا أمريكيا
أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت	للأفراد	6 د.ك
	للمؤسسات	12 د.ك
دول الخليج	للأفراد	8 د.ك
	للمؤسسات	16 د.ك
الدول العربية	للأفراد	10 دولارات أمريكية
	للمؤسسات	20 دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	للأفراد	20 دولارا أمريكيا
	للمؤسسات	40 دولارا أمريكيا

للاشتراك في مجلة عالم الفكر يمكنكم الدخول إلى موقعنا الإلكتروني، أو من خلال إرسال حوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب مع مراعاة سداد عمولة البنك المحول عليه المبلغ في الكويت وترسل على العنوان التالي:

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - إدارة النشر والتوزيع -
مراقبة التوزيع

ص.ب: 23996 - الصفاة - الرمز البريدي 13100

دولة الكويت

175

العدد

- د. محمد شوقي الزين
- د. عبدالله سيف الدين
- أ. العربي قنديل
- د. عبدالحليم مهورباشة
- أ.د. بهاء الدين محمد مزيد
- د. محمد الوحيدي
- أ. د. خالد بن عبدالكريم بن حمود البكر
- د. علي بولريج

قواعد النشر في مجلة «عالم الفكر»

- ترحب المجلة بمشاركة الكتاب المتخصصين، وتقبل للنشر الدراسات والبحوث المتعمقة وفقا للقواعد التالية:
- 1 - أن يكون البحث مبتكرا أصيلا ولم يسبق نشره، أو قُدِّم للنشر في وسيلة نشر أخرى، ويجوز للباحث أن ينشر بحثه في مكان آخر بعد نشره في مجلة «عالم الفكر»، مع الإشارة إلى ذلك.
 - 2 - ألا يكون مأخوذا من رسالة ماجستير أو أطروحة دكتوراه.
 - 3 - أن يتبع البحث الأصول العلمية المتعارف عليها في مجلة «عالم الفكر»، خصوصا فيما يتعلق بالتوثيق، بحيث توضع الهوامش في آخر البحث، ويشار إلى المصادر والمراجع في متن البحث بأرقام متسلسلة توضع بين قوسين، وتُبين بالتفصيل في قائمة في آخر البحث، وفق تسلسلها، تليها قائمة بالمصادر والمراجع مرتبة هجائيا.
 - 4 - أن تكون الصور والجداول - إن وجدت في البحث - واضحة وموثقة.
 - 5 - أن يتراوح عدد كلمات البحث أو الدراسة ما بين 8 آلاف و16 ألف كلمة.
 - 6 - تُقبل المواد المُقدَّمة للنشر - مطبوعة ومصححة - على أقراص مدمجة أو بالبريد الإلكتروني، ولا ترد الأصول إلى أصحابها سواء نُشرت أو لم تُنشر.
 - 7 - تخضع المواد المُقدَّمة للتحكيم العلمي على نحو سري.
 - 8 - البحوث والدراسات التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات أو إضافات عليها تعاد إلى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.
 - 9 - تقدم المجلة مكافأة مالية عن البحوث والدراسات المنشورة، وذلك وفقا لقواعد المكافآت الخاصة بالمجلة.

المواد المنشورة في هذه المجلة تعبر عن رأي كاتبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ترسل البحوث والدراسات دسم الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص. ب: 23996 - الصحافة - الرمز البريدي: 13100 - دولة الكويت

البريد الإلكتروني: aalam_elfikr@nccal.gov.kw

المحتوى

- 6 المقدمة
- 7 الثقافة والزمن.. مدخل إلى أشكال انجلاء العنصر الثقافي
د. محمد شوقي الزين
- 43 مبادئ العدل ومجالاته عند ابن رشد
د. عبدالله سيف الدين
- 71 النقد المُقارن .. بين التنظير والممارسة
أ. العربي فتديل
- 107 نقد الأسس المعرفية والمنطقية للنظرية الاجتماعية في علم الاجتماع عند ألفن جولدنر
د. عبدالحليم مهورياشة
- 133 من الأنواع الأدبية إلى الأنواع الخطابية الخروج من ضيق الشكل إلى رحابة السياق
أ.د. بهاء الدين محمد مزيد
- 169 اللسانيات وعلم المعرفة .. اللغة وبنية المعرفة البشرية
د. محمد الوحيددي
- 209 الظُرف والظُرفاء في الأندلس قراءة الشخصية الأندلسية بمنظور غير رسمي
أ.د. خالد بن عبدالكريم بن حمود البكر
- 237 جغرافيا ما بعد الحداثة .. تغيرات في المنظومة الفكرية للجغرافيا
د. علي بولربح

تقديم

في الحومة

حين بدأ العربي القديم خطبته، أو كتابته بعبارته: «أما بعد» فإنما كان يضمن: «أما بعد حمد الله والصلاة على نبيه»، وحين استبدل بها بعض أدبائنا عبارة: «أما قبل» فقد أراد أن يحدد موقع مقدمته من الدراسات التي تضمنتها الدورية. من ثم آثرتُ أن أختار «في الحومة» - لا قبل ولا بعد - لتكون عنوانا دائما لاستفتاح هذه المجلة العريقة.

الحَوْمَةُ - كما يقول المعجم - من البحر، والماء، والرمل، معظمه، والحومة من القتال أشد موضع فيه! وقد أرى في هذين المعنيين المأثورين ما يكفي رمزا إلى الدور الذي تضطلع به «عالم الفكر»، وموقع مستشار التحرير منها. فإذا كان التكوين الطبيعي للكويت قسمة بين البحر والرمل، فإن هذه الدورية العريقة التي يعود مبدؤها إلى نصف قرن مضى (أسست عالم الفكر في العام 1970) لا تعتزل طبائع العصر، ولا تبحث في المطلق متجنباً مطالب الحياة، وتطلعات المستقبل. إنها - باختصار - في حومة زمانها، ترتاد المجهول، وتعيد قراءة المعلوم، وتسعى إلى اكتشاف العلاقات، وإشباع التطلعات التي هي اليوم أحلام وأمنيات... وغدا حقائق تنهض عليها خبرات وتطلعات.

إنني - بكل التواضع المطلوب - في خدمة المعرفة، وفي تأصيل الفكر، أقدر - منذ البدء - خطر الرسالة التي وجدتني مشاركة بالمسؤولية في توجيه سياستها، وتحديد آفاقها، وإذا كان التعبير الشعبي يقرر أن «الجود من الموجود» فإن الوجود (العربي) هائل في ضخامته، رائع في تنوعه، مبشر في تطلعاته ومستقبله، والمهم أن نمنحه الفرصة، ليس بأن نبدأ من جديد - مع كل التقدير لمستشار التحرير الذي سبقني - وإنما بأن نعيد تقييم التجربة، والتطلع إلى آفاق واتجاهات، وقدرات تضيف إلى ما سبق: تضيف أقلاما، وأفهاما، ومناهج، وافتراسات تتجاوز المألوف من الفكر، وطرائق البحث على السواء، وذلك بأن تكون قادرة على «قراءة» الواقع المتجدد دوما، والمناهج الأصلية التي تجتذب بقدراتها الخاصة اهتمام الأجيال للاطلاع، والمتابعة، والرغبة في الاكتمال.

من المهم أن تكون «الحومة» مقدمة، وبشيرا لتفاعل مستمر، وكشف دؤوب، وإضاءة في اتجاه المستقبل العربي والعلمي، ذات قدرة على تقديم الماضي، وموضعه في سياق من منظومة الفكر الذي يميز الحضور الإنساني عبر عصور حضارته المستمرة.

الثقافة والزمن.. مدخل إلى أشكال انجلاء العنصر الثقافي

د. محمد شوقي الزين *

كيف نُعرّف الزمن؟ هل الزمن قابل أساسا للتعريف؟ ألا يجدر بنا التسلّح باللاأدرية التي جعلت أغسطين يقول: «ما معنى الزمن إذن؟ إذا لم يسألني عنه شخص أعرف ما هو؛ لكن إذا سألني عنه شخص وأردتُ شرحه، لا أدري ما معناه»⁽¹⁾. هذه العبارة لـ أغسطين هي الأكثر استحضارا في تبيان صعوبة تحديد الزمن عقلانيا، على الرغم من الاستشعار به سيكولوجيا. ثم إن الفارق بين تعريف الزمن موضوعيا والشعور به ذاتيا، يزجُّ بنا في اعتبارات تقسيمية أو تصنيفية، سنرى بعض جوانبها لاحقا، أي الزمن القابل للتقسيم إلى لحظات متباينة (الماضي، والحاضر، والمستقبل)، وإلى أوقات متنوعة (المواسم، والأعوام، والشهور، والأيام، والساعات، والدقائق،... إلخ)؛ والزمن الذي نشعر به على مستوى تقلُّب الأحوال، الزمن الذي نخبره أو نجربُه، لأنه يخرقنا ويمسُّنا في العمق؛ لأن أزمنة الفرح غير أزمنة الترح، أزمنة الهدوء غير أزمنة الصخب، أزمنة الطفولة غير أزمنة الشيخوخة.

يختلف إدراك الزمن (perception du temps) وفق الأحوال أو الأوقات، وتبعا للحالة النفسية التي يكون عليها الفرد. هل يمكن التحكم في الزمن؟ نعم، ولا. هناك الزمن الممكن تقسيمه وجعله عبارة عن أجندة ومواعيد يجري إيفاؤها لأغراض العمل أو السياحة؛ وهناك الزمن غير القابل للتقسيم لأنه تجربة معيشة، ويفلت من قبضة الإنسان، ويُسرّع به نحو الأفول ثم الانقضاء. الزمن هو أساسا الوعي بالزمن. لا توجد لحظات زمنية من دون أن تكون معيشة، يُدركها الوعي ويُنظّم بموجبها الإنسان حياته. يسهل هنا إعطاء رديف للزمن، وهو الحركة والتغيّر؛ لأننا ندرك تجليات الزمن من خلال الظواهر المتحركة وعبر التغيّر أو التبديل الذي يطرأ على هذه الظواهر (مثلا، من النبتة الصغيرة إلى الشجرة الكبيرة، من الطفولة إلى الشيخوخة... إلخ). كان أرسطو أول من ربط الزمن بالحركة، والتغيّر بوضع فاصل بين السابق واللاحق⁽²⁾.

هذا الزمن المرادف للحركة له علاقة بالثقافة كما تتبلور عبر مفاهيم التطوّر والتغيّر؛ لأنها تنعّت أحوال الكائن عبر سيرورة من التحوّلات والانتقالات. ثمة أزمنة أخرى يمكنها أن تكون ثابتة نوعا ما وتُشكّل جوهر الثقافة، بأن تكون في الوقت نفسه خفية وجليّة:

- 1 - خفية من حيث كونها النظام الداخلي والنسخ المغذي للثقافة.
- 2 - جليّة من حيث كونها الانتظام الخارجي في شكل أنظمة في الصناعة والابتكار تُجسّد في أشياء وأدوات.

هذا الزمن المحايث للثقافة، المكوّن لجوهرها الداخلي والمنظّم لعملها البرآني هو الذي أنعته بالثقاف. هناك أيضا أزمنة أخرى، معيشة بنوع نادر من اليقظة والكياسة، تتمظهر في الأفعال الأكثر خفة ومهارة، في الصنائع أو في العروض، وتُعبر عن الطابع الحي والحديث لنمط وجود الكائن البشري في العالم. هذا الزمن اليقظ والعفوي المنعطف على البعد الفوري للكينونة وأشكال الظفر للفرص المواتية وكل الأمور بحصافة ونباهة هو الذي أنعته بالثقاف. أبدأ بالنسخ الداخلي لأنتهى بالفعل الفوري، وأمرُ بينهما على التشكّل والتكوّن الخاص بماهية الثقافة.

1 - الثقاف والزمن الأيوني .. الذاكرة الأصلية للثقافة

سبق لي أن حدّدت الثقاف على أنه «القالب المادي والنظري الذي به يتقوّم الطبع والرؤية والسلوك، حيث الثقاف المادي هو المخزون التراثي والعقل المدوّن (بالمقارنة مع المخزون المالي لتبادل الصفقات). والثقاف النظري هو مجموعة من التصورات أو التمثيلات التي تُشكّل المنظومة الفكرية للمجتمع»⁽³⁾. يمكن أن نعطي الثقاف التحديد المبدئي في أنه قالب أو نموذج أو مطرس (matrice) تتقوّم به الأشكال التصورية والسلوكية. غير أن هذا التحديد المعياري لا يطغى بذاته؛

بل هناك التحديد التأويلي الذي يجعل الأفراد يقفون تجاه تراثهم (التراث هنا بمنزلة الثقافة)، موقفاً تأويلياً؛ من خلال قراءة راهنة في محتوياته ورموزه وأقلمته مع البُعد التداولي الذي ينخرطون فيه. مفاد ذلك أن الثقافة ليس شيئاً صلباً وصارماً تبعا للمعنى الحقيقي، كما أوردته القواميس؛ وإنما هو شيء سلس ولين تبعا للمعنى المجازي، يتأقلم مع التصورات والسلوكيات التي تتوجّه به وتسير وفقه من دون أن يكون لنا الانطباع بأنها تخضع له عنوة.

سلسلة الثقافة من ليونة الأفعال التي تقوم بتكييف التراث مع أغراضها الآنية. هنا بالضبط، يمكن عطف المسألة التأويلية على المسألة التداولية، بحكم أن تأويلات النص أو التراث ما هي سوى الأنظمة التداولية في تحيين هذا النص أو التراث، وتكييفه مع المعطى الآني، هنا والآن. بهذا المعنى، لا يمكن القول بأن الثقافة يطغى، بل يتأقلم؛ والأفعال التي تسير وفقه لا تخضع له، وإنما تتوجّه به. لذا أطرح المبدأ الأول: «أن نتوجّه بالشيء غير أن يُوجّهنا هذا الشيء». المسألة دقيقة جدا، لأن ثمّ هامشا من الحرية والسلاسة في «التوجّه بالشيء»، وهناك جانب من الحتمية والإكراه في «الشيء يوجّه». أن نتوجّه بالتراث غير أن يُوجّهنا هذا التراث، لأن في الحالة الأولى لدينا الحرية التأويلية في التكيف التداولي. وفي الحالة الثانية نجد أنفسنا أمام حتمية تاريخية تُملي معقولية هذا التراث ومنظومته التصورية على حاضر التمثّلات والممارسات.

قمّت بتشبيه الثقافة بالنقطة التي تتيح الخط، ويمكن اعتبار الخط هنا «الثقافة» ذاتها. يتيح الثقافة نظاما كامنا لسيرورة الثقافة ومنظومة إبداعية لأشكال الرمز والنظر والعمل. أطرح المبدأ الثاني: «الثقافة هو الإمداد والثقافة هي الامتداد»، من حيث إن الثقافة هو النقطة المبدئية التي ينطلق منها خط الإبداع؛ فيمتدّ في كل التشكيلات والتنويعات الثقافية. يمكن أن نتصوّر الخط هو النقطة عينها تتحرّك نحو الأمام، تبعا للمبدأ الفيزيائي القائل بأن الحقل هو عينه الإلكترون في سرعة فائقة⁽⁴⁾. إذا كانت النقطة هي الإمداد، فإن الخط هو الامتداد؛ هو النقطة التي تمتدّ في هذا الخط، مشكّلة إيّاه. تُصاحب النقطة الخط الذي يمتدّ؛ لأنه في نهاية المطاف ليس الخط سوى النقطة في حركة دؤوبة نحو الأمام. يمكن أن نتصوّر الثقافة بهذه الصيغة، بأنه الشيء الذي يمدّ بالثقافة بعلة وجودها، في شكل خزّان من الرموز والتمثّلات أو مدوّن من القواعد والأقوال القابلة للتصريف. إنه بمنزلة الرأسمال الذي يتيح الصفقات. يمدّها بهذه المواد النظرية ويمتدّ فيها؛ لأنه يتحيّن في الزمن، ويتكيّف مع المراحل التي يجتازها.

إذا تصوّرنا الثقافة بهذا الشكل، يمكن القول بأنه يتحد مع الثقافة؛ لأنه يصاحبها ويعتمل فيها، يشتغل في ثناياها بأن يمدّ بالنسخ ليعدّي النبات الثقافي الذي يستمر في النمو والارتقاء. الاستعارة النباتية مفيدة على عدة صُعد، وكانت من استعمال نُظّر الحضارة على غرار أرفالد

شبنجلر (Spengler)، وأيضاً من استعمال يوهان جوته (Goethe) الذي أعطاها أبعاداً تكوينية مفيدة، فيما يُسمّى بنظرية التكوين الثقافي أو «بيلدونج» (Bildung)، كما سيأتي تبيانها لاحقاً. تؤدي هذه الاستعارة النباتية وظائف فلسفية جليلة، ليس فقط من حيث دلالة النمو والارتقاء التي تختزن عليها، وإنما أيضاً من حيث فكرة الوحدة في الشكل، أي أن النبتة هي العضو نفسه يتطور في أشكال متنوعة؛ فيتخذ أسماء مختلفة لمسمى واحد (ساق، وفرع، وورقة،... إلخ). يقول جوته في هذا الصدد: «الطبيعة واهبة الأشكال المختلفة في الظاهر، بتعديلات بسيطة للعضو نفسه [...] سُمي تحوّل النباتات، الظاهرة التي تجعل العضو نفسه يتبدّى لنا تحت عدد كبير من الأشكال المتنوعة»⁽⁵⁾. أقول بأن استعارة النبتة مفيدة؛ لأنها توفر «الوحدة في عين الاختلاف»، وحدة العضو واختلاف الفروع؛ وبالقياس، وحدة اللغة بأبجديتها الثابتة واختلاف أشكال الكلام في الظرف والسياق، وحدة المدينة من حيث البنية الهندسية واختلاف الممارسات الحضريّة والمعمارية الجارية فيها والمتفرعة عنها،... إلخ.

يمكن القول بأن ثمة وحدة بين الثقافة والثقافة، لأنهما يُشكّلان العنصر نفسه في مختلف مظهراته؛ فيكون الثقافة هو العنصر الخفي والمتواري في الثقافة، يعتمل فيها ويُغذيها بنسغ الروح الخالدة والعبقريّة، وتكون الثقافة هي العنصر الجلي والبارز من الثقافة، بما تكشف عنه من أشكال ملموسة من الروح الخالدة في صورة أعمال فنية، أو روائع أدبية، أو تحف جمالية، أو أنساق فكرية ونظرية،... إلخ. إذا قبلنا بهذه الفكرة، بأن الثقافة يُصاحب الثقافة، بأن يكون الإمداد الذي يتيح الامتداد؛ فإننا نعتبر أن زمن الثقافة ينتشر في زمان الثقافة. زمن الثقافة هو «الزمن الأيوني»، الحيوي والمستدام الذي يخلد في الثقافة؛ وزمن الثقافة هو «الزمن الكرونوسي»، القائم على التطور والتقدم، وعلى الفاصل بين المراحل التاريخية. ما الزمن الأيوني الذي يُمثل طبيعة الثقافة؟ كيف يتمظهر ويتفاعل؟ هل هو الزمن الخالد كما يوحي به الاشتقاق، أم يمكن أقلّمة الفكرة مع زمن مستدام، له نظام خاص وخفي من الاشتغال؟

في المادة «أيون»⁽⁶⁾ من «المعجم الأوروبي للفلسفات»، نجد اعتبارات متعدّدة حول أصل الكلمة وتطورها المعجمي والدلالي. في أشعار هوميروس مثلاً، يدل «أيون» (aiôn) على «سائل حيوي»، يمكن مقارنته بالنسغ الذي يُغذي النبات، كما بيّنا سابقاً. تأتي فكرة السيولة من حيث هو زمن سائل سيلان المياه في الوديان والأنهار، الذي قال عنه هيرقليطس بأنه لا يستحمّ فيها مرّتين. السيلان هنا هو سريان الحياة في الإنسان، ويدل على الفترة الزمنية التي يقضيها في هذه الحياة. تطوّر هذا التصوّر الحيوي للأيون إلى التصوّر الميتافيزيقي بأن أصبح يدل على الحياة الخالدة الأبدية (éternité, Ewigkeit)، كما أقرّ أفلاطون في محاوره «طيماوس». يُضيف المقال في

المعجم الأوروبي للفلسفات، بأن «كرونوس» (Khronos) هو «الصورة المتحركة والمتنقلة» للأيون (Aion)⁽⁷⁾. يُساعد هذا الأمر في اعتبار الثقافة (من طبيعة كرونوسية) الوجه الجلي والمتحرك للثقاف (من طبيعة أيونية) الذي هو الوجه الخفي والثابت، ولناخذ الكلمة «ثابت» بالمعنى الذي يكون فيه «ثابت الديمومة» في الثقافة، يُصاحبها ويشغل في ثنائها.

كانت الصورة الفلسفية المعطاة للأيون هي صورة كوسمولوجية وميتافيزيقية، من حيث إن الأيون كان يدل في هذه الفترة، عنيتُ بذلك اليونان العريقة، كُلية الكون (cosmos) وما يحتويه من أشكال خالدة، نورانية كالألهة والملائكة، وعُنصرية كالطبيعة والحياة؛ وكان «كرونوس» يدل على العالم السفلي، ما تحت فلك القمر بالتعبير الأرسطي، وهو عالم التغيُّر والتموُّج، عالم الكون والفساد بالتعبير الأرسطي نفسه. يُحدِّد يوحنا الدمشقي الأيون في ست دلالات⁽⁸⁾: 1 - مُدة الحياة الخاصة بكل فرد. 2 - فترة زمنية هي 1000 سنة. 3 - المدة الكاملة للعالم. 4 - الحياة الأبدية بعد البعث والنشور (نرى هنا تكييف المفهوم مع التصوُّر المسيحي). 5 - المراحل السبع من تاريخ العالم. 6 - ليس الأيون زمنا ولا جزءا من الزمن، بل الأمر الذي «يمتدُّ» (diastêma) مع الحقائق الخالدة. إذا توقفنا عند الدلالة السادسة، فهي تؤدِّي الدور الذي يؤديه الثقاف في الثقافة، بوصفه الزمن الحيوي والثابت، الدائم أو المستدام، الذي «يمتدُّ» في هذه الثقافة، بأن يمدُّها بالمادة الرمزية والروحية في قولبة الأشكال وإضفاء صور معقولة أو عقلانية على هذه المادة. يُصبح الثقاف هنا «الإمداد»، الفؤارة أو المنبع المستفيض والمكثَّار الذي يُغذي الثقافة ويمدُّها بالعناصر والمواد المبدئية وعديمة الشكل، لتقوم الثقافة بنحتها وإعطائها صورة واضحة الملامح، فتتجلَّى في أشكال فنية أو فكرية على جميع مستويات التلقي: ألوان، وألحان، وأفكار، وأشياء... إلخ. بهذا المعنى، تُصبح الثقافة هي «الامتداد» لهذا العطاء الأصلي، ويبقى الإمداد مصاحبا لها، لا يفتر ولا ينضب، مادامت الثقافة تُكرِّس نفسها للعمل على موضوعاتها والارتقاء بها إلى مصاف الروح الموضوعية بالمعنى الهيجلي للكلمة (esprit objectif). لتفسير العلاقة الجدلية بين الإمداد والامتداد، أستحضر فكرة ابن عربي التي يقول فيها عن البدء: «فالبدء حالة مستصعبة قائمة لا تنقطع»⁽⁹⁾. وفي صيغة مماثلة عند المعلم إكهرت: «يقول القديس أغسطين: إن هذا الميلاذ [الأزلي] لايزال قائما [يحدث دائما]»⁽¹⁰⁾. نتساءل إذا لم يكن ابن عربي والمايستر إكهرت يتحدثان عن الشيء نفسه، عن الأيون مثلا.

لا شك في ذلك، مادامت الإشارة ميتافيزيقية بالدرجة الأولى، وهي حلول المتعالي في المحايث، أو الأزلي في الراهن، أو المطلق في النسبي، بأن يكون البدء أو الإمداد الأصلي مصاحبا للكينونة في مراحل مظهرها في الزمن؛ وملازما للعنصر الخلاق للإنسان في مراحل التشكيل التاريخي للثقافة في أوجهها النظرية والعملية. في محاورة «طيماسوس» يُقدِّم أفلاطون علَّة هذا الخلق الذي يشترك

فيه الإله مع الإنسان، الأول من حيث الخلق من عدم، والثاني من حيث التشبه بالخالق والإيجاد على مثال سابق: «سأخبرك لماذا صنع المبدع العليّ هذا العالم من التولّد. إنه كان خيراً والخير لا يمكنه أن يغار من أي شيء على الإطلاق. ولذلك فإنه رغب أن تكون كل الأشياء شبيهة به على قدر استطاعتها»⁽¹¹⁾. دفع هذا الأمر إخوان الصفا إلى تعريف الفلسفة بأنها «التشبه بالإله بحسب طاقة الإنسان»⁽¹²⁾. يمكن مبدئياً اعتبار الفلسفة بالمعنى العريق شكلاً من أشكال الثقافة، أو لنقل بأن الفلسفة عند القدماء كانت بمنزلة الثقافة في عصرنا الراهن. يُوطّد ذلك قول إخوان الصفا المشار إليه في الهامش، من حيث إن الحدق في كل صنعة (خاصية ثقافية) أصله التشبه بالإله وفق طاقة الإنسان (خاصية فلسفية).

تجد كل ثقافة منبعها الأصلي في الثقافة، تستمدُّ منه ما يجعل كل صناعة في مرتبة الحدق والمهارة، أي في مقام التشبه بالإله وفق طاقة الإنسان واستطاعته؛ لأن هذه الطاقة أو الاستطاعة مختوم عليها بالتناهي (finitude)، كما يقول جادمر (Gadamer). ليس ببعيد عن ذلك يقول أمبيدقلس: «إذا غرست هذه التعاليم في فكرك وشاهدتها بعين نبهة وخالصة، كل هذا يبقى قائماً خلال حياتك كلها (di aiônos)»⁽¹³⁾. الكلمة (di aiônos) تقول بعمق الحياة السارية في الإنسان والأمر القائم على هذه الحياة، وهو الثقافة المنغرس في شكل تعاليم أو تقاليد أو أعراف، أي التراث عموماً. لكن لا يكفي الامتثال لهذا التراث؛ لأن في ذلك حجراً وتعطيلاً لحرية الإنسان في التصرف، وإنما يجري تكييف هذا التراث وإنجازه «بعين نبهة وخالصة»، لها القدرة والمهارة في إعادة استثمار خزائن التراث أو حظائر الماضي في المعيش الذي تكابده، بأن تستخلص نظام تصوّرها وسلوكها من هذا المعيش.

من مجمل الوحدات الدلالية للكلمة «أيون»، يتوقف أندري فيستوجيار عند الإزاحة السيمانطيقية التي حصلت في الانتقال بهذه الكلمة من مدة الحياة إلى الأزل (aidiotès)، ثم من الأزل إلى صورة المدة المستمرة أو الاستدامة (aiônios eikôn): «ما الأمر الذي يُميّز بين النموذج والصورة؟ النموذج معقول، فهو لا يتغيّر، هو ثابت إذن (ménontos aiônos)؛ على خلاف من الصورة التي تتقدّم (iouda)»⁽¹⁴⁾. إذا قمت بأقلمة هذا التمييز بين النموذج والصورة مع المبحث الذي يشغلني هنا، أقول بأن التمييز بين الثقافة والثقافة يأتي من حيث إن الأول له هذه الخاصية في الثبوت، والثانية لها هذه السمة في التقدّم، على اعتبار أن الأول «أيوني» البنية. والثانية «كرونوسية» الطبيعة. ثم إن الصور والأشكال التي تولّدها الثقافة تنصاع كلها إلى هذا المخطط في التقدّم من حيث التغيّر في الصيغ والاستمرارية في الأزمنة الموزونة والمقسّمة. لكن بحكم أن الصورة تنسخ النموذج، فإن الثقافة تُحَيّن الثقافة. تنتمي الكلمة «نسخ» إلى طبيعة «اللغة» (الإضافة

والانتزاع في الوقت نفسه) التي هي ترجمة غير سعيدة لكلمة «أوفيبونج» (Aufhebung) ⁽¹⁵⁾، لأن النسخ يدل في الوقت نفسه على التقليد أو المحاكاة، وعلى الإزالة أو الحذف. عندما نقول «نَسَخَ»، فإننا نعني به نقل وصوّر، وفي الوقت نفسه أزال وحذف. أتساءل إذا لم تكن الكلمة «نَسَخَ» هي التي تؤدي الترجمة الممكنة للكلمة الألمانية «أوفيبونج» (Aufhebung).

إذا قمْتُ باستثمار هذه الدلالات في الحقل النظري الذي يهمني هنا، أقول بأن الثقافة تنطوي على هذه القيمة «النسخية» بأن تحمل في ثناياها صورة التراث، أو تَمَثِّلُ إلى ثقافٍ هو مجموع التقاليد اللغوية والتصورية والفكرية، وتتجاوزه في الوقت نفسه بأن تُبدع صورا أخرى في سياق فاعليتها في التاريخ، ومن وحي تفاعلها مع الثقافات الأخرى. يصعب أن نتخيّل وجود نقيضين في الثقافة عينها، من حيث إن أدواتنا التفكيرية لاتزال أرسطية تعمل بمبدأ عدم التناقض. لكن لو فكّرنا ملياً نجد أن الثقاف الذي يلزم الثقافة ولا ينفك عنها هو زمن أيوني لا يخضع للزمن كما هو محدود من طرف الوعي البشري، فهو موضوعٌ فيها من حيث إنه «زمن»، وفي الوقت نفسه مرفوع من حيث إنه «زمن لا زمني» هو الأيون. التناقض الكائن في الثقافة، الذي برّر به جورج زيمل (Georg Simmel) ⁽¹⁶⁾ تراجعياً هذه الثقافة، يمكن اعتباره بالأولى «تواطؤاً في الأضداد»، كما انتشرت صيغتها في الفلسفات الصوفية ذات النزعة الوجودية (وحدة الوجود)، من «علم تألف الضرتين» عند ابن عربي إلى «توافق النقيضين» ⁽¹⁷⁾ (coincidentia oppositorum) عند نيكولا الكوزي (Nicolas de Cues)، وأخيراً «النسخ أو الأوفيبونج» (Aufhebung) عند هيجل. كأي بهذه الصيغة تُحقق العبارة الثاقبة لـ ابن عربي: «هو لا هو» ⁽¹⁸⁾. إذا قمْتُ بمحاكاة ابن عربي، أقول بأن الثقاف «هو» من حيث إنه موضوع في الثقافة يتخذ شكلها ويصاحبها في مختلف الأبنية والتشكيلات، «لا هو» من حيث إنه مرفوع ولا يمكن إدراكه في ذاته، نظراً إلى لطافته وتواريه المحكّم.

إذا أتينا الآن إلى الدراسة المعمّقة والمستفيضة لـ هيلان كايزر ⁽¹⁹⁾، فإننا نجد مسحا لغويا ودلاليا في تاريخية المصطلح في الأدب والفلسفة الإغريقيين. ككل المشتغلين على المصطلح، تُحدّد «الأيون» في سمات معلومة وهي الحياة (life). العُنصر الحيوي هو الذي ينبري بشكل بارز من هذا المفهوم. تقف كايزر عند خاصية جوهرية، وهي «قوة الحياة» (force of life)، كما وثّق هوميروس ذلك في قصائده. السمات الأخرى مثل العصر أو الحِقبة (period, age, Zeitalter) هي تقسيمات مساعدة، لكنها لا تقول جوهر الأيون من حيث انفلاته أساساً من كل تقسيم زمني. غير أن هذا الانفلات الذي يمكن مقارنته بالرفع لا يتعارض مع التمدّد في الحياة عندما يُقارن بالوضع، تبعاً للصيغة النسخية المشار إليها أعلاه. تقول كايزر: «استعمال الأيون يمكنه أن يقتني تفسيراً على غرار «الحِقبة» (era)،

«العصر» (age)، وأيضا «مرحلة الثقافة» (stage of culture). لا مرء في أن «هذا الأيون» (keinos) (aiôn) يحيل إلى «عصر» خاص من تاريخ البشر»⁽²⁰⁾. تتفق هذه الفكرة مع الصيغة التي اقترحتها من قبل، وهي أن الثقاف إمداد يُصاحب الثقافة امتدادا. إذا كان الأيون يُشكّل «مرحلة ثقافية» (stage of culture)، فهو يوجد في الثقافة بوصفه «قوة حيوية» (force of life)، يدفع هذه الثقافة نحو غايات إبداعية، وينفخ في الأشياء روح العبقريّة ومهارة التكوين والصياغة.

الأمر الأساس الذي تشير إليه كايّز وتبرّر به صعوبة حصر الأيون في غُطّ معيّن من الزمن، هو أن الأيون يتميّز بالنوعية (quality) عندما يكون كرونوس ذا طابع كمي (quantity) قائم على التقسيم والتحقيب⁽²¹⁾. تأتي نوعية الأيون من مفهوم الحياة نفسه، لأن السيلان الدائم للحياة يُوفّر نوعية الكينونة التي يكون عليها البشر، وليس كمية الظروف والأوقات التي يحيونها. ربما تكون فلسفات الحياة والتجربة المعيشة (Erlebnis)، خصوصا مع براديجم الحياة في القرن التاسع عشر (داروين، ونيتشه، وهيوليت تين، ودلتاي وغيرهم) مدينة لهذا النوع من الزمن الحيوي المسمى «أيون». يعقد هذا الأخير علاقة وطيدة بكلمة أخرى تداولها النص المقدّس مثل التوراة، وهي الكلمة العبرية (olām') التي تعني الزمن المديد، وبالقياس الأبد، الزمن غير المحدّد وبلا حدود، الشيء الخفي،... إلخ⁽²²⁾. ثم تطوّر المصطلح ليدل على «العالم»، مثله مثل العربية بحكم الجذر السامي المشترك. أصبح يدل المصطلح على «أولئك الذين يأتون إلى العالم»، أي يولدون. ليس غريبا أن تُفكر حنة أرنت في مفهوم العالم من داخل هذه السيمانتيقا الدينية العريقة المثبّنة في الأنجيل والتوراة، وتولي للكلمة «ولادة» (Naissance, Birth, Geburt)⁽²³⁾ دورا حاسما في تحديد البنية الأنطولوجية والفينومينولوجية للعالم.

إذا كانت الكلمة «عُلام» (olām') تدل على ولادة البشر في العالم، فهي تتقاطع إذن مع «الأيون» الذي يدل على المدة التي يقضيها الفرد في الحياة، من الولادة إلى الوفاة. تورد كايّز دلالة أخرى للكلمة أشار إليها أيضا ريمي براغ، وهي «الأمر الخفي أو المتواري»⁽²⁴⁾. تتفق هذه الدلالة مع توجّهين أريد الإشارة إليهما: 1 - لجوء حنة أرنت إلى جعل العالم علاقة «بينية» (بين الأفراد)، والعلاقة نسبة خفية أو «كينونة - بين» (inter - est)⁽²⁵⁾ التي أعطت الكلمة «مصلحة» (interest, intérêt) بانصراف الناس إلى مصالحهم، وأستعمل الكلمة «شأن» للدلالة على هذه المصلحة، بانصراف البشر إلى شؤونهم بأوسع معاني هذه الشؤون في التجارة الرمزية (التبادل الحي للكلام) والتجارة المادية (تبادل الخدمات والبضائع). 2 - ألجأ إلى اعتبار الثقاف الأمر الخفي أو المتواري من الثقافة، يُدبرها من وراء حجاب التمثّلات والسلوكيات؛ لأن الثقاف يتّخذ هنا دلالة اللوحة الخلفية (arrière - plan) والخفية (caché) هي شاشة تظهر عليها التعيّنات الفردية

والجماعية، أو مرآة تُظهر الأشياء التي تعكسها وتختفي هي في ذاتها. أتصورُ الثقافة بمنزلة نموذج استبطنته الثقافة؛ فهي تتوجّه به من حيث إن هذا الثقافة أصبح قواعد مستبطنة وتأمّلات داخلية تؤول إلى رؤى مبلورة في العالم.

إذا كانت الكلمة «عُلام» تتفق مع «الأيون» في الدلالة على الزمن المديد والحياة المعيشة وأخيرا الأمر الخفي أو الباطني، فإنهما يفترقان من حيث إن «الأيون» يأتي من خارج العالم بوصفه زمنا لا زمانيا (تناقض في الحدود!)، زمن كلي وأزلي، زمن الرؤية المطلقة؛ بينما «عُلام» زمن من داخل العالم، هو زمن الرؤية البشرية، زمن «أفق» هذا العالم⁽²⁶⁾. يمكن تصوير العالم على أنه كرة (sphere)، يكون «الأيون» في الخارج (outside) و«عُلام» في الداخل (inside). غير أن الترجمات المتعددة والمؤولة للنصوص العريقة، شعرية أم نثرية، أدبية أم مقدّسة، تضع «الأيون» في ترادف مع العالم⁽²⁷⁾. هذا التجاذب في الترجمات والتناقض في الدلالات من شأنه أن يُبرز إستراتيجية كل ترجمة في الاستئثار بالمعنى الحقيقي لكل مصطلح. لكن لتفادي التيهان وسط هذه الغابة من الترجمات والتأويلات، يمكن الاهتمام إلى فكرة أن «الأيون» لا داخل العالم ولا خارجه، بحكم أنه زمن لا يخضع للتقسيم والتصنيف. يمكنني أن أغامر بالقول بأن «الأيون» هو غلاف الزمن الفائت المحيط بالعالم، على شاكلة الغلاف الجوي (atmosphère) للأرض، والطبقة المفكرة (nappe pensante) أو المجال العقلي (noosphère) عند أسماء عديدة، مثل بيير تايلارد دي شاردان (Pierre Teilhard de Chardin)، وإدجار موران (Edgar Morin).

يتّخذ «الأيون» دلالة الإحاطة الزمنية⁽²⁸⁾، مادامت المعاجم كلها تتفق على أنه الزمن الكلي (the whole of time)، خارج العالم وبداخله، يُحيط به ويسري فيه، لأنه هذا العالم من حيث المظهر وليس هذا العالم من حيث الجوهر («هو لا هو»، بتعبير ابن عربي المشار إليه من قبل). إذا كان الثقافة ينعطف على الزمن الأيوني، فلأنه يتّخذ هو الآخر الخاصية المزدوجة في الظهور بمظهر الثقافة وفي الاحتجاب في جوهر الثقافة. إنه خارج الثقافة بوصفه نموذجاً سابقاً من حيث الأسبقية، كالتراث مثلا الذي يتداوله الأفراد، والذي وُجد قبلهم وانصبغوا به في حياتهم؛ وهو داخل الثقافة بوصفه قواعد تمّ استبطانها من جهة، وتكييفها مع السياق التداولي من جهة أخرى. يشغل الثقافة موقع «الإحاطة» لأنه على التخوم، بين الخارج والداخل، بين نماذج وأحكام صورية في سماء التمثّل، وقواعد ممارسة في راهن الأفعال الملموسة. لا شك في أن النماذج والأحكام لها الديمومة في الزمان، ككل تراثٍ (ديني، وأسطوري، وعلمي،... إلخ)، فهي تُحقق بذلك الطابع الأيوني، لكن يجري التلوّن بها وأقلمتها في الراهن الذي ينعطف على الزمن الكرونوسي (chronos)، وهو زمن الثقافة، كما سنرى الآن.

2 - الثقافة والزمن الكرونوسي .. منطق السيرة والتشكيل

يمكن القول بأن الزمن الأيوبي لا وعي لنا به؛ فلا نشعر إذن بالثقاف الذي يحيط بنا ويخترقنا في العمق، والذي ننخرط فيه بحكم الانتماء الثقافي، أي بحكم التراث الذي ننضوي تحته ونتداوله من دون أن نتساءل عن ماهيته ولا طبيعة الانتساب إليه. أما الزمن الكرونوسي فإننا نشعر به على أساس أننا نرى جريان المواسم والفصول والأيام، ونحسب عدد الساعات والدقائق، ونُنظّم حياتنا كلها على هذا الزمن الكرونوسي القابل للتقسيم والتوزيع. قبل دراسة طبيعة «كرونوس» ومعرفة لماذا أربطه بالثقافة، أود الإشارة إلى دراسة مهمة للأنثروبولوجي الأميركي إدوارد هال (1914 - 2009) Edward Hall الذي ترك أعمالاً جلية في الدراسات الثقافية⁽²⁹⁾، وجعل العلاقة بين الثقافة والزمن شُغله الشاغل. سأكتفي بالعمل الذي أصدره سنة 1983 والمترجم إلى الفرنسية تحت العنوان التالي: «رقصة الحياة .. الزمن الثقافي والزمن المعيش»⁽³⁰⁾. إذا جازفنا بتلخيص فكرة هال في ذرة نظرية جامعة، نقول: «لكل زمنه!». عدد الأزمنة على قدر أنفاس الخلق، إذا استعدت استعارة صوفية جميلة. لكن لاعتبار إبيستمولوجي تقتضيه طبيعة الموضوع، حصر هال عدد الأزمنة في تسعة، سنتوقف عندها باقتضاب.

ينتقد هال التصور الفيزيائي للزمن كما ورثناه عن نيوتن، ثابتة من ثوابت الكون. إنه بالأولى مجموعة مركبة ومعقدة من التصورات والظواهر والإيقاعات موزعة على مجالات متنوعة من الحياة الفيزيائية والسيكولوجية. ينبغي إذن كسر الفكرة الثابتة حول زمن واحد صالح لكل الأوقات والأقاليم والأنواع الحية. تأتي ضرورة كسر هذه الفكرة الثابتة حول زمن أحادي ورتيب، من حيث إن الزمن الذي نحياه ليس الزمن نفسه الذي نتصوره، ولا الزمن الذي نقيسه بالأدوات والأجهزة. لتدعيم فكرته حول زمن متعدد الوجوه (polychronic)، يستعمل هال نموذج «المندالا» (Mandala) الذي يعني في اللغة السنسكريتية (Sanskrit) الدائرة أو الكرة (cercle, sphère)، أو المحيط (Umwelt, environnement)، فهو دائرة مركبة من رموز وأشكال، يُستعمل لأغراض تأملية (méditation) عند البوذيين خصوصاً. بحكم أنه دائرة مركبة من أشكال وأقواس، فإن المتأمل يركز نظره وانتباهه على مركز الدائرة، فتبدو له الأشكال متحركة ومتحدة مع وعيه، كأنه يلج بُعداً آخر، يدخل في عالم آخر.

يكتسي «المندالا» هنا قيمة رمزية قوية تجعل المتنسك البوذي في علاقة مع الألوهية. مثلما تتخذ «الخزقة» في التصوف الإسلامي قيمة سلوكية رفيعة، تُنبئ عن انخراط المريد في الطريقة، يشتمل «المندالا» على دلالة سلوكية في انخراط المريد في عالم التأمل. كما أنه ينطوي على قيمة اجتماعية في التأزر والانتماء إلى مجتمع الاعتقاد الذي ينخرط فيه المريد. فهو في الوقت نفسه

رمز الاجتماع البشري والتجرد الروحي. لجوء هال إلى صورة «المندالا» أمر مثير، الغرض من ورائه تبين الأزمنة المختلفة والمتراصة فيما بينها. فهي تنخرط كلها في دائرة مركبة من الأشكال والألوان، وهذه الأخيرة هي نفسها الأزمنة المتنوعة التي يريد الأنثروبولوجي الأميركي إثارة الانتباه إليها. إذن ما الأزمنة التي يُعَدِّدها في هذا المجال؟ وهل تختلف جذريا فيما بينها أم ترتبط بالانتساب إلى الجوهر نفسه؟

هناك أولا «الزمن البيولوجي» (temps biologique) الذي عرف ظهور أشكال الحياة في صيغة دورات شملت النوع الحيواني، من الخلية إلى العضو المكتمل. ثانيا «الزمن الفردي» (temps individuel) وهو الزمن السيكلولوجي الذي يُمَيِّز في الأوقات بين القصير والطويل تبعا لنمط إدراك هذه الأوقات (perception). ثالثا «الزمن الفيزيائي» (temps physique)، وهو زمن الانقلاب في المواسم، والذي يمكن قياسه بالأجهزة وتقسيمه إلى فترات ومراحل. رابعا «الزمن الميتافيزيقي» (temps métaphysique)، وهو الزمن الباطني والمتعالى، خاص بكل إدراك سري وحميم. خامسا «الزمن المصغر» (micro - temps)، وهو منظومة خاصة بالثقافة، بدائية كانت أو صناعية، إنه «هوية» كل ثقافة. سادسا «التوافق» (synchronie)، وهو الزمن الذي تنتظم بموجبه الأفعال والحركات، بحيث يتناغم الأفراد فيما بينهم في سياق اجتماع ما: رياضة، وحفلة، وصلاة،... إلخ. بهذا المعنى، كل ثقافة لها إيقاع ينتظم به الأفراد، والفرد الذي لا ينتظم مع هذا الإيقاع يُعتبر مشوشا وغير مرغوب فيه. سابعا «الزمن المقدس» (temps sacré)، وهو زمن غير قابل للتطور، يتكرر عبر العصور، بأن يتخذ ألبسة جديدة. إنه زمن «محاكاة الألوهية» (imitatio Dei). هذا يُفسر لماذا لاتزال الأديان قائمة رغم عراققتها، وأحيانا صعوبة أقلمتها، مع حداثة العصر. ثامنا «الزمن الدنيوي» (temps profane)، وهو مجال الحياة اليومية، يدل على فترات الراحة والهدوء، أو فترات العمل والصخب، توالي الساعات والأيام والشهور،... إلخ. تاسعا «الزمن موضوع الدرس» (méta - temps)، وهو مختلف النظريات والدراسات حول طبيعة الزمن، يخضع للتجريب أو للحكم النظري.

بهذه الأنواع المختلفة⁽³¹⁾، يكون هال قد قدّم لوحة ثرية من الاعتبارات الموضوعية والسيكلوجية والأنطولوجية التي تتجاوز التصور الرتيب للزمن. يستقيم الرأي عنده في نوعين من العلاقة بالزمن: «الزمن الأحادي» (monochrome) للثقافة الغربية، حيث الزمن خطي ويخضع لتقسيم صارم من حيث تنظيم الأجندة والمواعيد واللقاءات والبرامج، وكل دقيقة يحدث التخلف فيها عن الموعد هي زمن مهدور؛ و«الزمن المتعدد» (polychrone) للثقافات الأخرى مثل الثقافة المتوسطية (Méditerranée)، حيث تكون النشاطات مكثفة ومتنوعة ولا يوجد انطباع بأن الناس

يبدرون أوقاتهم، وإن تخلّفوا عن المواعيد؛ لأن الزمن هنا لا يخضع لإرادة الضبط والسيطرة (maîtrise)، بل هو زمن مستمر من دون استعجال. هذا يُفسّر لماذا ينطبق شعار «لكلّ زمنه!» على الدراسات الثقافية عند هال. تختلف الثقافات أساساً بالزمن، والزمن هو أحسن مقياس في دراسة طبيعة الاختلاف بين الثقافات من حيث التمثّل والسلوك. بحوث هال غنية جداً وتوفّر لنا مادّة معرفية مركّبة، كقيلة بدراسة علاقة الثقافة بالزمن، لكن سأكتفي بالبُعد الكرونوسي للثقافة، أي البُعد الذي يجعل الثقافة تنخرط في الوعي بالزمن وتُنظّم حياتها ونظام رؤيتها للعالم بناءً على هذا الوعي الآني.

تشتمل الأنواع التسعة التي قدّمها هال على الأبعاد الثلاثة التي أشتغل عليها هنا، على اعتبار أن الأزمنة الميتافيزيقية والمصغّرة والمقدّسة لها نفحة «أيونية» (aiôn) والأزمنة البيولوجية والفيزيائية لها إشارة «كرونوسية» (chronos)، وأخيراً الأزمنة الفردية والديوية يرتع فيه الزمن الكايري (kairos). لكن من باب الاقتصاد والدرس الهادف أبقى في هذه الأبعاد الثلاثة التي تنعّت مجالات ثلاثة هي الثقاف، من حيث طبيعته المتعالية والباطنية والمتوارية. والثقافة، من حيث بنيتها التكوينية والتطوّرية. والثقّف، من حيث تركيبته الآنية والفورية المطبّقة على الأفعال القصديّة والحثيّة. لماذا إذن ربط الثقافة بالكرونوس؟ أتفادي الصورة الأسطورية التي جعلت من «كرونوس» إلها يختصّ بالديمومة والمصير، شيخ طاعن في السن، يُنعت بالشره والنهم: «يلتهم أبناءه كلهم والكل يتيه في عتمته»⁽³²⁾. هذه الصورة مفيدة لكنها غير كافية. فكرة الالتهام صائبة إلى حدّ ما، لأنها تصوّر تيهان الوعي البشري في الزمن، لا يفرّ منه لأنه جزء لا يتجزأ منه، يحتويه ويقوده نحو الانقضاء والأفول. غير أن إحاطة «كرونوس» بالوعي البشري تدفع هذا الأخير نحو أوديسا البحث عن ذاته في ذاته (Selbstbewußtsein)، والبحث عن ذاته في غيره عبر الرابط المتعالي الذي يعقده بالظواهر.

تتيح الإحاطة الزمنية المسماة «كرونوس» الاشتغال على الذات عبر سيورة رصينة ومتفانية من التكوين والتشكيل. هذا يُفسّر انخراط أشياء الثقافة - من إبداعات وصنائع وروائع - في مسار طويل من التشكّل والتطوّر، كما هي الحال مع الأبنية المعمارية والأنساق الفكرية التي تتطلّب وقتاً معتبراً لتختمر وتكتمل. كان بناء الكاتدرائيات في العصر الوسيط، مثلاً، يدوم العشرات من السنين، ويفوق أحياناً القرن؛ لأن هذا البناء - وإن كان يفتقر إلى الوسائل التقنية الكبرى كالتي نتمتع بها اليوم - كان يتشكّل بطريقة فنية وجمالية تجعل البناية صامدة خلال المئات من السنين، وتستقطب الناس بما تزخر به من أشكال هندسية وفنية رائعة في جدران البناية، علاوة على الرسوم في القباب واللوحات الزيتية المزدانة بها. ما يقوم به «كرونوس» هو

«تحويل الزمن إلى تجربة (Erfahrung) وإلى مسار في حد ذاته»⁽³³⁾. هذا المسار هو سيرورة التشكّل والتكوين عبر مراحل زمنية وعتبات أنطولوجية يكتمل فيها الوجود الإنساني في العالم بمقدار اكتمال درجات المعرفة والوعي؛ سيرورة «تتطوّر فيها الأشياء وتنضج»⁽³⁴⁾. أحسن مفهوم يرتبط بهذا التطوّر والنضج، وأعتبره وثيق الصلة بالثقافة، هو مفهوم التكوين أو «بيلدونج» (Bildung) الذي له تاريخ ثري من النظريات والتأملات على جميع الصعد التربوية والدينية والسياسية والعلمية والفلسفية.

غالبا ما يُقارَب بالتربية (éducation, Erziehung) من حيث إن مجال التربية يقتضي النشأة والتطوّر من الطفل القاصر إلى الراشد العاقل، فيكتمل عُضويا بقدر ما يكتمل ذهنيا وعقليا. هذا صحيح إذا علمنا أن المفهوم اليوناني العريق «بَايْدِيَا» (Paideia) الذي أعطى «بيداجوجيا» (pédagogie) ويتحدر من الكلمة «بَايس» (pais)، ومعناها «الطفل»؛ هو الذاكرة التاريخية والروحية لمفهوم «بيلدونج» عند الألمان كما يذهب المتخصص في هذا المجال فرنر ياجر في كتابه العُمدة في ثلاثة أجزاء: «بَايْدِيَا .. تكوين الإنسان اليوناني»⁽³⁵⁾. يقول في هذا السياق: «إن تحفة الإغريق كانت الإنسان. لقد كانوا الأوائل في فهم أن التربية تعني صياغة الطبع البشري بمثال محدّد [...]، كانت كلمة الثقافة مخصّصة لهذا النوع من التربية الذي بشأنه استعمل أفلاطون الاستعارة المادية للطبع المراد صوغه. الكلمة الألمانية البيلدونج تعني طبيعة التربية في اليونان بالمعنى الأفلاطوني، فهي تقترح التركيب اللدائي للفنان، وأيضا المثلّال الموجّه، الحاضر في الذهن، الفكرة أو النمط»⁽³⁶⁾. يتّضح من هذه الفقرة أن التربية والثقافة والبيلدونج هي تقريبا شيء واحد، لها وظائف مشتركة من حيث سيرورة التكوين وأهداف بعينها من حيث الاكتمال في الخلقة وفي الخلق.

غالبا ما استعمل الألمان التربية والبيلدونج بدلالة متبادلة، كما نجد ذلك عند أهم رواد الرومانسية، أمثال فريدريش شيلر وجتهولد إفرايم لسينج ويوهان هردر⁽³⁷⁾. غير أن «البيلدونج» استقلت بتصوّر فلسفي أعطاها كل الأبعاد الطبيعية والنظرية والعملية، من هيجل إلى نيتشه، مروراً بهومبولت. ليس غرضنا تقديم تاريخ طويل حول نشأة المصطلح وتطوّره والدلالات التي اكتسبها خلال هذه السيرورة التاريخية، لأننا خصصنا ذلك في دراسة مستقلة⁽³⁸⁾، لكن سأكتفي بتبيان البُعد الزمني المسمى «كرونوس» في بلورة مفهوم «البيلدونج» شكلا بارزا من أشكال الثقافة. إذا اتّفقنا على أن «كرونوس» هو المجال الزمني الذي تتطوّر فيه الأشياء (كائنات عُضوية، وكائنات حية، وكائنات عاقلة،... إلخ)، وتنضج ببلوغها الاكتمال، فإن «البيلدونج» مفهوما وسيرورة تُحقّق هذه العملية في التطوّر والنضج والاكتمال. فهي مزدوجة الدلالة:

1 - فيزيائية وحيوية بالتكوين الطبيعي للكائن عبر مراحل الخلق التي يجتازها من الجنين إلى الكائن الحي المكتمل، أو من البذرة إلى النبتة أو الشجرة: «تُصبح» «البيلدونج» فكرة البشرية كمبدأ مُكوّن، تشكيل عُضوي، كما هي الحال في الطبيعة، لما جرى الحصول عليه بالكسب والنقل»⁽³⁹⁾.

ما يجري الحصول عليه بالكسب والنقل هو الخريطة الوراثية التي يجري تداولها من جيل إلى آخر في النوع النباتي أو الحيواني أو الإنساني؛ فهي سمات ثابتة نوعا ما تُسمى «النمط الجيني» (génotype)، تُحدّد الوظائف والطبائع التي يكون عليها الكائن، وهي «النمط المظهري» (phénotype)، بمعنى ظاهر الاستعدادات والطباع التي تتحدّد بالسمات الباطنة والمتوارثة. يمكن القول بأن البيلدونج، في هذه العتبة الطبيعية، هي المبدأ المكوّن، المبدأ (principe) الذي يمنح للكائنات ميزات خاصة، عُضويا ووظيفيا، أي الأعضاء المكتسبة خلال عملية الخلق والوظائف التي تؤديها هذه الأعضاء خلال سيروية التكوين والاكتمال. أما الدلالة الثانية:

2 - فهي الدلالة الدينية ذات أبعاد روحية وميتافيزيقية عبر ما سمّاه المايستر إكهرت التلّون بالصورة، أي عندما ينصبغ الكائن بالصورة الإلهية الكامنة في الذات: «باستثمار الاستعارة الأفلاطونية، تمّ جعل النفس المسيحية الشمع الذي يتحصّل على العلامة الإلهية في فعل الخلق...»⁽⁴⁰⁾. تطغى في التصوّر المسيحي فكرة الخاتم (sceau)، وهي أن الكائن تلقى ختم الشكل الطبيعي الذي يكون عليه من حيث الخِلقة والشكل السلوكي الذي يكون عليه من حيث الخُلُق.

انتشرت فكرة الخاتم أو العلامة الإلهية في النفس، خصوصا في التصوّف المسيحي للعصر الوسيط، حيث تكتسب النفس هذا الخاتم أو العلامة، أي صورة الإله (Imago Dei)، تتشكّل بها (in - formée) باطنيا بالانصباغ أو التلّون، وتمثّل لها (con - formée) برّانيا بالعمل والسلوك. الصورة (Bild) الحاصلة في النفس هي الصورة الروحانية التي تتحوّل إلى طريقة سلوكية وزهدية خالصة (Bildung)، لكن غالبا ما تتعتم هذه الصورة بالإغراءات والشهوات، ويكون مطلب الصقل والتلميع مطلبا روحيا قائما على الرياضات والمجاهدات لاسترجاع الوهج الأصلي للصورة. تصبح البيلدونج في هذا السياق الديني عبارة عن «تحوّل» في الذات (transformation)، تنتقل من مجرد صورة باهتة ومظلمة بالخِلقة إلى صورة لامعة بالخلُق والاشتغال الروحي على الذات. تلاحظ أسمان⁽⁴¹⁾ أن فكرة الخاتم الطاغية في التصوّر الديني عوّضتها فكرة البذرة في التصوّر الحديث في طريقه نحو العلمنة. لا يتعلّق الأمر بتحوّل جذري في الذات بفعل منّة (la Grâce)، أو بفعل مجاهدة ورياضة، وإنما بتطوّر (Entwicklung) تدريجي ومتنام في الملكات والقوى. يخضع هذا التطوّر لسيروية من الاكتمال

(perfectionnement) تجعل الكائن يكتمل في أعضائه ووظائفه البيولوجية إن كان كائنا حيا من العالم النباتي والحيواني، وكانت هذه فكرة بلومنباخ (Blumenbach) التي استعادها يوهان جوته (Goethe) في حديثه عن القوة المُشكِّلة (force formatrice)؛ أو يكتمل في عقله وأخلاقه إن كان كائنا عاقلا من العالم البشري، وتكون القوة المُشكِّلة هي المُحرك نحو الاكتمال: «البيلدونج هي مكان لقاء القانون والحرية»⁽⁴²⁾.

تُبرز هذه الدلالة ملتقى قانون الضرورة الطبيعية وحرية النوع البشري في الخلق والابتكار، بالاشتغال المستمر على القوى والملكات لجعلها وسائل في الإبداع الثقافي في مختلف تجلياته الفنية والفكرية والسياسية. تُشير أسمان إلى الطابع الزمني في هذه العملية التكوينية القائمة على الاشتغال على الذات (Selbstbildung): «في القرن الثامن عشر، تحسّل مفهوم البيلدونج على حقله الدلالي من التقاليد القديمة والمسيحية. تشترك فيه العوامل العضوية والجينية والباطنية. تحسّل من التاريخ القبلي العريق مبدأ «التكوين الذاتي»، ومبدأ النمو عبر الزمن، ومن التاريخ القبلي المسيحي التشديد على الباطن والتفرّد»⁽⁴³⁾. «مبدأ النمو عبر الزمن» (croissance, Wachstum) هو الذي يضع البيلدونج خصوصا والثقافة عموما في أفق الكرونوس، لأن «البيلدونج، تضيف أسمان، تتصرّف في الزمن سيرورة لدائية»⁽⁴⁴⁾. هذه السيرورة التشكيلية (plastique) من شأنها أن تُشبه الاشتغال على الذات بنحت التماثيل، وهي استعارة استعملها أفلوطين في دفع النفس نحو التطهير والتوصّل بالواحد عبر سيرورة النحت المتمدادي في الطبع: «عُد إلى نفسك وانظر. إذا لم ترَ الجمال في ذاتك، افعل مثل النحّات الذي يجعل التمثال أكثر جمالا»⁽⁴⁵⁾. يكون هذا النحت بنزع الزوائد وصقل الرخام واستخراج الخطوط الجميلة، وهي وظائف تُستعار للدلالة على التخلّص من الرذائل وصقل مرآة الذات التي تتيح المشاهدة المباشرة (لا النرجسية)، والكشف عن الجمال الباطني للذات.

احتوت البيلدونج الحديثة هذه العناصر الباطنية للتكوين الذاتي، القادمة من غياهب التراث العريق أو المسيحي، لكنها تجاوزت الطابع الديني المصاحب لها نحو الطابع العلماني في السياسة والاجتماع البشري. يُصدّق ذلك لجوء يوهان هرردر إلى فكرة «تأميم» الثقافة، على اعتبار أن البيلدونج هي «شكل الثقافة» (ein Form der Kultur)، تتمظهر في اللغة، وأن اللغة هي الذاكرة والحظيرة التي تقتني منها أمة من الأمم البُعد الرمزي لوجودها في العالم. ليس غريبا أن يولي فلاسفة البيلدونج اهتمامهم باللغة، على غرار هرردر وهومبولت؛ لأن اللغة هي الذاكرة الحيّة للأمة، تحمل معاجم ومصطلحات الماضي التي يتمّ تخليدها في

الأقوال والأشعار والروائع الأدبية والفنية، وفي الوقت نفسه التفاني في صقلها وإكمالها بأقلمتها مع الحاضر؛ علاوة على أن اللغة تنخرط بشكل بدهي في الزمن عبر الأفعال اللغوية التي تُميز بين صيغ الماضي والمضارع وكل التراكيب النحوية التي تُبرز بلا مرية انخراط «كرونوس» في تقويم اللغة وإكمالها عبر التجليات المختلفة للوظائف اللغوية، مثل الاشتقاق والنحو وغيرهما. لذا نرى ميل رُواد البيلدونج نحو العناية باللغة، شعرا ونثرا، عبر القصائد والروايات، متجاوزين البُعد الآلي للغة، من تراكيب وأبنية هيكلية، نحو البُعد الحيوي القائم على الإحساس (Gefühl, sentiment). اختار رُواد البيلدونج لذلك مفردات تُعبّر عن معيش اللغة، عن الإحساس بالكينونة: الحرارة (Glut)، والدافع (Trieb)، والنبرة (Stimmung)، والطاقة (Kraft)، والحمية (Begeisterung)، والمحفز (Drang)،... إلخ.

أكثر ما نجد هذه المفردات ففي القصائد والروايات، لأنها تقول بعمق قوة المعيش البشري في العالم، وأن الإنسان لا يُختزل في عقل مفكر ومدبر، وإنما هو أيضا أحاسيس وعواطف وانفعالات، بعضها معتدل وبعضها الآخر عنيف، تبعا لوطأة الأحوال والأوقات. لذا نرى فلاسفة البيلدونج، في اعتدادهم باللغة تعبيرا قويا عن المعيش والشخصية، في إزاحة مشهودة وبارزة عن فلاسفة الأنوار الذين وضعوا ثقتهم في عقلٍ راشد يسير وفق مبدأ التقدم (Fortschritt, progrès) نحو غايات قصوى. هذا ما عبّرت عنه فلسفات التاريخ ذات المسحة التفاؤلية من فيكو إلى كانط. نلمس هنا أيضا انخراط «كرونوس» في بلورة مبدأ التقدم؛ لأنه سيرورة خطية، صاعدة أو نازلة، أي تحتمل التطور أو التقهقر، كما يُعبّر عنه الانحطاط (décadence)، عندما تجتمع بعض الشروط. في كل الأحوال، يظهر التقدم عاملا زمنيا قائما على التراكم والسيرورة البطيئة والحازمة من الإضافة والتعديل والتصنيف،... إلخ. على خلاف من فلاسفة البيلدونج الذين أنصتوا إلى الأبعاد الباطنية للإنسان، مثل الإحساس، فإن فلاسفة الأنوار جعلوا من العقل (Vernunft, raison) الحليف الرئيس في الذهاب بالتقدم نحو الغايات النهائية، أي السعادة القصوى بالوسائل المجتدة في هذا المضمار، وهي الحرية والعدالة والمساواة والسلم المدني والعالمي، وبإطار دافع أو موجّه، وهو المعرفة العلمية والتقنية في اكتمال متواصل⁽⁴⁶⁾.

غير أن الضمانات غير موجودة، فلا يمكن التأكد من أن التقدم ينحو دائما صوب الطابع الإيجابي للاكتمال البشري؛ لأن هناك لحظات من الفتور أو الثوران، وهي انفصالات (discontinuités) تُكسر السيرورة العنيدة والرتيبة لخط التطور. كان روسو على وعي بهذه المسألة في جوابه عن سؤال أكاديمية ديجون [1749]: «هل أسهم تأسيس العلوم والفنون في تطهير الأخلاق أم في إفسادها؟». لم يكن التقدم دائما في خدمة التفاني البشري في إصلاح العقل وترقية الطبع، بحكم أن

الجهود مالت أكثر نحو «التمركز» الحضاري في أوجهه العلمية والتقنية والاستعمالات الإمبريالية لهذا التقدم في صناعة الأسلحة والاعتداء على الأوطان (مثل الحريين العالميتين)، منه نحو «التركز» الثقافي بتهذيب الطباع وإرساء رؤية جمالية للعالم كتلك التي كان يحلم بها فريدريش شيلر. كان الصراع الضمني بين رواد البيلدونج وفلاسفة الأنوار يتراءى على مستوى هذا الفاصل بين التمرکز والتركيز؛ لأن الأوائل سَخَّروا جهودهم في تنمية منهج روحي يبتغي بلوغ مركز الإنسان وجعل هذا الأخير في مقام التركيز على الذات، والتركز في القوى والملكات من أجل غايات تكوينية وبنائية وتنموية؛ فيما اختار الآخرون التمرکز الذي تجلَّت نتائجه السياسية في الهيمنة والتوسُّع الإمبريالي والاستعمار من وراء دعاوي تحضُّر الأمم الأخرى وإخراجها من همجيتها البارزة.

بدت المسألة أكثر تعقيدا من بث الأنوار في العالم كله، لأنها تحوَّلت نحو الهيمنة والاستعباد (الرق)، واستغلال الثروات في عز التطوُّر الكاسح لعصر التصنيع في القرن التاسع عشر، الذي كان يتطلب اليد العاملة والمواد الخام لتشغيل الآلة الجبَّارة المسماة «التصنيع والتقنية»، وهذه اليد العاملة والمواد الخام كانت وفيرة في الأمم التي تكبَّدت الاحتلال والاستيطان. نُدرِك بلا مرية أن النزوع نحو التمرکز الحضاري حطَّم الحظوظ المثلِّي في تنمية الإنسان والارتقاء به حسيا وعقليا وتربويا، على أن آخذ هنا «الإنسان» بالمعنى العام للإنسانية التي تتطلب «أنسنة» مستمرة لشرطها البشري والقيمي، وليس مجموع الأفراد الذين يخضعون لبرامج تربوية محدَّدة في الأمم التي ثُمَّنت الأنوار وسعت إلى نشرها على نطاق واسع عبر حملات التبشير الديني أو التجارة أو الرحلات العلمية والاستكشافية أو المبادلات الدبلوماسية... إلخ. إذا كانت الصورة العدوانية الناتجة عن التقدم قد أخلَّت بالمبادئ السامية للأنوار، فإن ثمة عُنصرا كامنا في التقدم، مُضادا له ومعاكسا لاتجاهه وهو «الانحطاط» (décadence).

الانحطاط عُنصر مُختل (morbide) يظهر في الحضارة التي ثقلت وثبَّتت وتوقَّفت عن الحركة، كالثمار المختزنة وقد بدأت الديدان تنخرها من الداخل. إنه النتيجة الحتمية في عزل التركز على مستوى التكوين المعرفي والنحت الأخلاقي للإنسان لأجل التمرکز على مستوى الصعود الكاسح والمنتامي والفوضوي للمعرفة المجزأة والمجرَّدة ذات غايات حسابية وآلية وتقنية. الأصداء المتوالية من هرذر وهومبولت إلى مدرسة فرانكفورت مروراً بنيتشه، كانت كلها تُعَيِّر هذا النزوع المتمركز للتقدم الذي ولَّد في ذاته عناصر انحداره على عتبة الحضارة، أي بذور شططه وانحطاطه. يتجاوز هذا الأمر مجرد «أزمة الثقافة» (crise de la culture) كما عملت حنة أرنت على تعيين أعراضها وعلاماتها المباشرة؛ ومجرد «تقهقر» (déclin) على المستوى الكمي والإجرائي في مختلف الأزمات التربوية والاجتماعية والسياسية؛ نحو انحطاط

(décadence) يخض منظومة القيم والوجود في العالم ورؤية هذا العالم⁽⁴⁷⁾. إذا اتفق جانيكو على اعتبار الزمن هو القياس أو العيار أو المكيال أو الميزان (la mesure)⁽⁴⁸⁾ بحكم وحدات القياس الخاصة بالسيولة الزمنية (مواسم، وأيام، وساعات،... إلخ)، فإن اختلال هذا المقاس أو الميزان هو عنوان الانحطاط.

لا يعترف جانيكو بزمن من خارج حتمية المقاس أو العيار، لأن الزمن بالنسبة إليه هو كل ما هو قابل للقياس والتقسيم، وبالتالي الأزمنة الأخرى، مثل الديمومة عند برجسون، هي ذات نبرة ميتافيزيقية غير قابلة للقياس، فلا يُعتدُّ بها إذن. كل زمن هو طبيعي أو كوني، وإن اختفى في طيَّات الظواهر وبدا في حركاتها وتحولاتها المتنوعة (métamorphoses): «بأي شرط تمنح العناصر الطبيعية شكلا ومظهرا للزمن؟ إذا كان ثمة فعل حاسم في التمييز، فهو يتعلّق بالقياس (la mesure). كل عنصر طبيعي يُوفّر للمهارة البشرية فُرص قياس الزمن»⁽⁴⁹⁾. معنى ذلك أن المهارة البشرية والموهبة العقلية في صياغة الأشكال الفنية والفكرية، أي في بناء الثقافة، تمرُّ عبر هذه المعيار الأساس المسمّى «كرونوس»، لأن بالقياس يختم الإنسان على الأشياء بموهبته في الصياغة والتشكيل والبناء وإضفاء الصور الثقافية على المواد الطبيعية الخام. تُسهم العبقرية في بلورة الطبيعة وتعمل الموهبة على تحويل الطبيعة في وحدتها الأصلية إلى الثقافة في كثرتها المتنوعة⁽⁵⁰⁾. يُصبح «كرونوس» المعيار بالذات في ترجمة الوحدة الطبيعية إلى الكثرة الثقافية، وجعل منه كانط الإطار القبلي (a priori) لكل تجربة تُفكر في التسلسل الزمني وتُنظّمه في مواسم أو مواعيد، أي في أشكال ثقافية تقول محتوى الانتظام البشري في العالم ومحتوى التنظيم الاجتماعي والسياسي والثقافي.

من شأن «كرونوس» أن يضع فاصلا بين الأشياء في تمايزها الطبيعي والذات التي تُدرك هذه الأشياء وتُنظّمها في وحدات المعرفة أو في سلام القيمة؛ فهو يُوفّر علاقة «موزونة» (mesurée) وقائمة على الوزن أو القياس (mesure). الاعتبار إبستمولوجي وسيكولوجي بالدرجة الأولى، مثلما الاعتبار الأيوني هو ميتافيزيقي أو أصلي، والاعتبار الكايري هو فعلي أو أدائي. يقوم الاعتبار الكرونوسي على العلاقة الإدراكية التي تقوم بها الذات مع موضوعات العالم، الطريقة التي تحدث بها هذه الموضوعات، وأشكال تنظيمها في جداول معرفية أو في أطر قيمية. يبقى الوزن أو القياس هو المعيار الأساس (étalon) في كَيْل هذه العلاقة وتبيان حدودها وآفاقها؛ لأن الزمن لا هو «موضوعي» يخض نظام وجود الأشياء، ولا هو «سيكولوجي» يخض نظام الإدراك لدى الذات العارفة. إنه وراء الذاتي والموضوعي، القبلي الأساس لكل نظام في الوجود ونظام في المعرفة.

3 - النقف والزمن الكايري .. عفوية الممارسات اليومية

إذا كان «كرونوس» فيما وراء الموضوعي والذاتي، فإن ثمة عاملاً فينومينولوجياً يُعطي للذات القدرة على الذهاب نحو الأشياء، هذا الذهاب الذي يُسمى «القصد» (visée, intention)، والذي اتخذ عند أغسطين فكرة «تمدد النفس» (distentio animi)⁽⁵¹⁾، وستكون له تنويعات مع «القصدية» عند هسيرل و«زمانية المكين» (temporalité du Dasein, ek - stase)⁽⁵²⁾ عند هايدجر؛ وهي كلها تنويعات (variations) للقول بقدرة الإنسان، بإحدى الوسائل التي بين جنبيه والمسماة بطرائق مختلفة (النفس، والعقل، والقصد... إلخ)، على التمدد (distensio) في أي اتجاه، نحو الماضي على سبيل التذكّر واستحضار الصور السالفة (souvenir, Erinnerung)، أو نحو المستقبل على مستوى التوقّع أم الهمّ (le souci, die Sorge). تنبهي طبيعة الزمن في الانفلات، وعدم القدرة على التحكم فيه، ونوع من السيلان الدائم والمتجدّد، ونوع من السريان في الأشياء، ويختفي وراء مظاهرها ويتجلّى في حركتها القابلة للقياس أو المكيال. إذا توقّفنا عند هذه الخاصية في «الانفلات»، فإننا نطرق باب نوع آخر من الزمن، وهو «الزمن الكايري» الذي يتميز بالعفوية والقدرة الهائلة على الظهور والتلاشي في فترات آنية يصعب ضبطها أو قياسها، وتقتضي الأبهة والانتباه ثم الظفر أو النقف.

إذا عُدنا مؤقتاً إلى التصوير الأسطوري في نعت «كرونوس» بالشره والالتهام لأنه يستغرق نظام الأشياء وبيته الوعي في أروقه ودهاليزه، فإن «كايروس» سيكون له شأن آخر يمكن نعتة بالعبرة التالية: «الأخذ بالناصية». إنه زمن ثقف الأشياء في اللحظة المواتية أو في الفرصة السانحة. يأتي التصوير الأسطوري لينعت «كايروس» بأنه شاب له خُصلة في مقدّمة الرأس، يمرّ بسرعة بفضل الجناحين الكبيرين على ظهره. قبضه من الخُصلة هو إذن الإحراز عليه وثقفه في اللحظة السانحة. لذا يُسمى زمن الفرص الملائمة التي ينبغي التأهّب لها والانتباه لمرورها العابر قصد الظفر بها: «بينما يُمثّل «كرونوس» كمية الزمن وتجارب الماضي، فإن «كايروس» هو اللحظة الآنية، نقطة الحاضر بلا أبعاد (der dimensionlose Punkt der Gegenwart)⁽⁵³⁾. نفهم من ذلك أن «كرونوس» له الطابع الكمي في قياس الفترات الزمنية عبر التقسيم والتصنيف، بينما «كايروس» له الطابع النوعي الذي يخلو من قياس أو تكميم، أي يخلو من أبعاد لأنه نُقطة (Punkt) متركّزة، فوّارة حامية الوطيس، تختزن على فُرص جمّة وعلى خيرات جزيلة ينبغي التأهّب لها لقنصها في الظرف السانح، لأنها فُرص وخيرات لا تتكرّر، وإذا فات أوانها فهي تذهب إلى غير رجعة: «يكشف الكايروس عن بُعد جديد للزمن الذي لا نعيه أي اهتمام، عن نوعية الزمن (Qualität)، عن اللحظة الزمنية الملائمة (richtigen Zeitpunkt)⁽⁵⁴⁾».

اكتسب الكايروس دلالة متجانسة لم تتغير في التاريخ، وهي «الفرصة المواتية» (Gelegenheit, moment opportun)؛ لأنه يعكس أساسا السهم الخارق للزمن، السيف المسلول «إِذَا لَمْ تَقْطَعْهُ قَطَعَكَ» يقول المثل العربي، إذا لم تنتهز فرصته فإنه يضيع منك. استقرت الدلالة تقريبا عند هذه الصورة في زمنٍ عابرٍ أو فارٍّ يتطلب الاستعداد في اقتناصه وترصد علامات مروره للظفر به. غير أن جنيا لوجيا الكلمة «كايروس»، والأصول الاشتقاقية، تكشف عن دلالة أخرى، ثرية من حيث الإشارات والتنبيهات، ولا تتنكر لمفهوم القياس أو الميزان الذي يُميّز «كرونوس». سيُتخذ «كايروس» دلالة مماثلة لكن بإزاحة خاصة بتاريخية اللفظ؛ لأن القياس أو المكيال في «الكايروس» هو توكيد على الفرصة الواجب اغتنامها في اللحظة. عندما نقول عن «الكايروس» إنه الفرصة المواتية التي تقتضي الانتهاز، فإننا نقول بوجه آخر أي جُرعة مناسبة يُقدّمها الطبيب للمريض لتفادي التعقيدات، أي إشارة ملائمة يبنّوها القائد للدخول في المعركة والظفر بالفوز، أي كلمة سانحة يستعملها السياسي الخطيب للتأثير في الجمهور بسحر العيون وبهر العقول... إلخ؟ يتخذ «الكايروس» هنا دلالة الميزان لوضع الكلمة في المكان المناسب وفي الظرف الملائم، فتظفر بالمدلول من دون تكلف، «خَيْرُ الْكَلَامِ مَا قَلَّ وَدَلَّ»، يقول أيضا المثل العربي.

سيُتخذ «الكايروس» إذن دلالة الميزان أو المكيال في وزن العبارات والأفعال (métron)؛ لنقول شيئا بسيطا من أجل دلالة عميقة وغزيرة. كان هذا دأب الخطابة أو البلاغة في كل العصور والأمصار، وهو الظفر بأكبر النتائج بأبسط الوسائل؛ ولنفعل شيئا ملائما تنجر عنه نتائج جسيمة ويتجلى هذا في القرارات الحاسمة التي يتوقّف عليها وضع أو مصير. تُعتبر دراسة مونيك تريديه - بولمر⁽⁵⁵⁾ من أوفر الدراسات في هذا الميدان؛ لأنها تتبّع نشأة المفهوم وتطوّره في الحقول التي اعتنى اليونان بتنميتها، وهي الفنون العملية، مثل الطب والسياسة وأيضا الخطابة والشعر والفلسفة. ينخرط الزمن الكايري في هذه الميادين التي تتطلب بعض الأوصاف أو الفضائل كما كان يقول القدماء (arète, vertu)، أي نوع من الاستعدادات القائمة على التعقل والتبصر والروية والحكم السديد؛ لأن بفضل هذه الاستعدادات السليمة يمكن كَيْل الأشياء بفطنة وحصافة، وانتهاز الفرص المواتية لأداء أفعال أو جني ثمار.

ينبغي من الاستعمال السديد لهذه الاستعدادات مرادفات ممكنة للزمن الكايري أو «الكايروس»: الملائم، والسانح، والمناسب، والموات، والفرصة... إلخ. لا يتخذ الكايروس معناه سوى في سياق مطبّق، أي في الاستعمال السديد لأدوات أو وسائل أو استعمال حصيف للعقل أو الفضائل. إنه قبل كل شيء مسألة الاستعمال (use, usage) النبيه لقوة أو ملكة أو أداة في القيام بالفعل الناجع: «ابتداء من هوميروس وهزيود، بدا الكايروس مرتبطا بتعريف الفعل الناجع، وبتطوّر

الفنون أو التقنيات (technai) توسّع المفهوم على حقول عدّة⁽⁵⁶⁾. مفاد هذه الفكرة أن تطوّر الفنون والتقنيات باستعمال الأدوات هو الذي حدّد الكايروس وألبسه قيمة دلالية جديدة به؛ لأن الكايروس يتّخذ هنا دلالة الإجابة في استعمال الأدوات على مستوى الفنون التطبيقية أو استعمال الحُكم السديد على صعيد الرؤية العقلية. يتبدّى ذلك في الطب بالاستعمال الدقيق لأدوات الجراحة أو للأدوية والعقاقير، وفي السياسة بالاستعمال الحذر للكلمات والعبارات بتفادي التهوّر أو عنجهية الأحكام... إلخ.

كل فن من الفنون، أو حقل من الحقول المعرفية، يتطلب مكيالاً في الوزن وخبرة في الأداء، أي أن كل مجال أو ميدان له «كايروس» خاص هو المكيال الكمي في وزن الأشياء والكلمات والاختبار الكيفي في الاعتبار النوعي. إنه نوع من «المسطرة» التي تُسَطَّر في كومة الأشياء وسيلان الكلمات والعبارات ما هو أجدر وأجدي وأمثل. إذا شَبَّهنا نظام الأشياء بالكومة المبهمة والمبعثرة، وإن كانت تختزن على انسجامٍ داخلي، فإن الظفر بهذا الانسجام واستعماله لأغراض عملية وجمالية هو من استحقاق «الكايروس». كذلك تأتي الكلمات أو نظام اللغة في صورة مبعثرة من حيث العرض والوصف، فيتمّ التعبير عن حالة الأشياء في العالم (النظام الخارجي)، وعن حالة الذهن والخواطر (النظام الداخلي) في جُمْل (النحو)، أو قضايا (المنطق)، تقتضي ميزان اللسان ومكيال العقل. هنا يتدخّل «الكايروس» في تنظيم هذا السيلان اللغوي بتحويل اللغظ أو اللغو أو مجرد الصوت إلى كلمات موزونة الإيقاع ومفهومة المعنى، تقول الشيء «بعينه» (per se)، كما هو في ذاته، من دون مواربة أو استطراد أو تكلف أو خروج عن الموضوع.

كان الإغريق على وعي بهذا «الكاوس» (chaos) المستشري في الطبيعة والعالم، وكان على عاتقهم تحويل هذه الفوضى والتبعثر إلى نظام منسجم من القول والعمل. هنا يكمن الرهان في استعمال «الكايروس» من أجل هذا التحويل، أو هذه الترجمة من المبهم أو الغامض أو المبعثر إلى الجليّ أو الواضح أو المعتدل. لأجل ذلك تفنّن الإغريق في ابتكار الوسائل الناجعة في الاستعمال السديد للكايروس بأن تكون الفضيلة وأخواتها مثل التعقّل (phronesis, φρόνησις)، أو الرويّة، أو الفطنة، هي النهج والمصباح في إنارة الدروب المعتمدة من التجربة الإنسانية. من شأن «الكايروس» أن يضع في الحُسبان جُمْلَة العوارض والطوارئ (contingences) التي تعترض التجربة الإنسانية، ويعمل على تذليلها وتخطّيها. فهو يأخذ بعين الاعتبار بداهة الخطر من أجل تجاوزه، وما التجربة سوى المجازفة والمخاطرة بتفادي الفخاخ والظفر بالتقدّم في الدروب المعتمدة. هذا ما يتّفق عليه الاشتقاق في العربية واللاتينية، وأيضاً الألمانية التي تجعل من التجربة (Erfahrung) صنو الخطر (Gefahr)⁽⁵⁷⁾. لا نُجَرَّب أو نختبر ما لم نكن على وعي

بإمكانية الأخطار والعوائق والمعوقات التي تعترض سبيلنا نحو الاكتمال والغايات القصوى (الحرية، والسعادة، والكمال... إلخ).

يتلبس الخطر أدوار الطارئ والمفاجئ الذي يتطلب العُجالة في حله والسرعة في ثقفه: «يظهر «الكايروس» نقطة وصل جدلي بين مُدَّتَيْن: النُضج الطويل للماضي، وبروز الأزمة التي تقتضي السرعة وحُدَّة النظر المتوجَّه نحو المستقبل. الإنسان الخبير، الفطن والحذر والجريء، ينتهز الكايروس؛ بينما السخيف والهيَّاب والأبله يُضَيِّع الفرص»⁽⁵⁸⁾. نُدرك أن «الكايروس» يُشكِّل نقطة متركزة في الحاضر أو عُقدة متينة في الآن، يربط بشكل جدلي بين الماضي في سيرورته نحو النضج والاكتمال والمستقبل في الإمكانيات التي ينطوي عليها وتتطلب الأبهة والاستعداد لثقفها في أوانها. فقط الإنسان الخبير الذي يتَّسم بالنباهة والانتباه، يمكنه قراءة أشكال الماضي في الحاضر ورؤية علامات المستقبل التي تظهر في الحاضر. بالجمع بين الاتجاهين (الماضي والمستقبل) يمكنه أن يقع على «وجه» الحاضر المتركز في اللحظة الآنية و«المتوجَّه» نحو أغراض بنائية واكتمالية. بحكم أن «الكايروس» نقطة متركزة تشتمل على إمكانيات جمَّة وخيرات غزيرة، نقطة متركزة ومتحركة بسرعة هائلة، فإن انتهاز الفرص هو القبض على هذه النقطة المتركزة.

يمكن القول بأن هذه النقطة المتركزة الرابطة بين لحظتين هي نقطة «الحسم»، قبلها لا شيء تمَّ استهلاكه، وبعدها كل شيء تمَّ فقدانه⁽⁵⁹⁾؛ لأنها نقطة متحركة وليست ثابتة، ولأن حركتها سريعة وزائلة تقتضي القنص في الظرف الملائم لعبورها. نقطة الحسم إيجابية وسلبية في الوقت نفسه، لأنها تفترض إما اقتناص الفرصة وجني الفوائد، وإما الفشل وتفويت الفرصة. لا يوجد حد ثالث بين إكثانتين إحداهما إيجابية في العثور على المطلوب، والأخرى سلبية في التعرُّر أمام المبتغى. يترأى ذلك عمليا في الصنائع التي أشاد بها اليونان القدامى: مثلا الظرف الملائم في الدخول في المعركة باجتماع بعض الشروط والعلامات المؤذنة بقرب الانتصار. كذلك استعمال بعض الكلمات أو العبارات الحادَّة والنايبة في مجمَّع سياسي. تُصوِّر تريديه - بولمر المسألة عندما تترجم العبارة (kairia legein) بـ «قول أشياء حاسمة»، وتُشبَّه القول بالسهم. يمكن لهذا القول أن يكون فعَّالاً وناجعا عندما يكون قصير المبنى، وجزيل المعنى، وقوي المغزى. كانت الأدبيات الاستبدادية تُعوِّل في الدعاية السياسية على هذه الأقوال النابية والسهمية في التأثير على الجمهور (مثلا في الخطابات النازية).

لا نجد صعوبة في فقه ذلك إذا علمنا أن كلمة «لفظ» في اللسان العربي تشير إلى الرمي، والإلقاء، والرشق، والرمج، والطرح، والنفي... إلخ، مثلما نقول رمى الحجارة بالمنجنيق لإصابة الهدف. اللفظ هو أيضا منجنيق في تصويب الموضوعات، ويمكن لهذه الألفاظ أن تكون حادَّة

أو جارحة أو مؤثرة وفق سياقات التعبير إن كانت للتعبئة السياسية أو للهيئة الدينية. تكتسي «الكلمة» دلالة مشابهة نظرا إلى تقاطعها في الجذر «ك - ل - م» مع الكُلم، وهو الجرح. الكلمات كلوم لأنها تمس في الصميم، «تَجَرَح» على سبيل التأثير السيكولوجي إذا كانت بلاغية و«تُخرج» على سبيل الإفحام البرهاني إذا كانت منطقية: «الكلام صفة مؤثرة نفسية رحمانية مشتقة من الكلم وهو الجرح. فلهذا قلنا مؤثرة كما أثر الكُلم في جسم المجروح»⁽⁶⁰⁾. لذا يرتع «الكايروس» في بعض الصنائع التي أولاها اليونان القدامى اهتماما بليغا كالسياسة والشعر؛ لأن الشاعر يختار أيضا الكلمات ذات سطوة وحمية يقول بمبناها القصير أجل المعنى وأعتى الترميز، مدحا أو قدحا، تقریظا أو هجاء. يقول بنداروس (Pindare) في أحد أشعاره:

«أَذْهَبَ يَا قَلْبِي وَلِيُسَدِّدَ قَوْسُكَ الْهَدَفَ،
مَنْ نَصَبَ بِسِهَامِنَا ذَاتَ الشَّرَفِ،
التي يَرْمِي بِهَا الرُّوحُ الْوَدُودُ ذُو اللُّطْفِ،
أَتَوْقُ بِهَذَا الْكَلَامِ مَسَّ الْهَدَفِ،
كَمَا يَفْعَلُ النَّبَالُ الشَّهْمُ الْأَنْفَ»⁽⁶¹⁾.

يُشَبِّه الشاعر نفسه بالنبال الذي يُرَكِّز على النقطة ليمسها بسهمه في الصميم. كانت صورة النبال متداولة كثيرا للدلالة على إصابة الهدف بالتركيز الذهني على الموضوعات القصدية. يتعلّق الأمر بقول الشيء في الصميم، بالإدلاء به في الوقت الملائم، بتفادي الإطناب والاسترسال. لذا جاء تحديد «الكايروس» على أنه اختزال «الأدنى» (le minimal) في «الأمثل» (l'optimal)⁽⁶²⁾؛ فهو يتخطى الكمي نحو النوعي، ويبتغي الجزيل والوفير في القصير والدقيق. المبتغى هو نجاة القول والفعل؛ لأن «الكايروس» هو لحظة الحسم في اتخاذ القرار (décision)، مع العلم أن لحظة الحسم قصيرة من حيث الظرف وتتطلب النباهة القصوى للظفر بالمطلوب وتفادي التعرُّ والفشل. هنا بالضبط يمكن حشر «الثقف» عنصرا إدراكيا يضطلع بالموضوعات القصدية أو الخارجية على سبيل الإحاطة والتمكُّن. ينعطف الثقف على غمط خاص من الإدراك والسلوك، بحكم أنه يستحضر عاملا أساسيا نحياء اليوم بكل ثقله ونتائجه، وعينٌ به «السرعة» إلى درجة أن بول فيريلو نظّر لهذه السرعة فلسفيا وسوسيولوجيا تحت طائلة ما يُسمّى اليوم بـ «التسارع»: التسارع في الزمن الذي يمضي بعُجالة، والتسارع في الاستثمار الاقتصادي عبر المنافسة والسيولة المالية في الأسواق والبورصات، والتسارع في التنقل عبر القطار السريع والطائرة باختصار المسافات والأزمنة... إلخ. أمام بداهة التسارع الذي يمكن اعتباره عن حق «أنموذجا أو براديجم» (paradigme) العصر، فإن السلوك الملائم هو «الثقف» الذي يجمع في صعيد واحد المعرفي والوجودي، أو المعلومات في

احتساب الوضعيات والسياقات، والمواقف الأنطولوجية في تقدير الوجود في العالم. «الثقف» هو المفهوم المعرفي والأنطولوجي الذي يلائم التسارع الذي نعيشه اليوم؛ لأنه يفترض العجلة في اختيار الوسائل واتخاذ القرارات، أي أنه يفترض نمطا معينا من الزمن، وهو الزمن الكايري أو «الكايروس». لا يكتفي الثقف بكمية المعلومات ولا يقتصر على القابلية والاستعداد في شكل ذكاء أو موهبة أو عبقرية. الثقف نسبة أو علاقة وليس حدودا منفصلة بعضها عن بعض. فهو يُقحم المعلومات المتوافرة في تخطيط ذي أو عبقرية من أجل نتائج مثلى وجمّة. قد تكون في حوزتنا معلومات كثيرة ومعارف موسوعية، لكن نفتقر إلى الصياغة الملائمة والذكاء الكفيل بدراستها وتوزيعها؛ وقد يكون لنا الذكاء أو العبقرية، لكن نفتقر إلى المادة المعرفية، قليلة كانت أم كثيرة على مستوى الكمية. من شأن الثقف أن يربط بين المعلومة والطريقة الذكية في التصرف بها في المكان المناسب وفي الظرف الملائم.

أفضل بيئة يتمظهر فيها الثقف بأدواته الحثيثة (الكايروس، والنباهة، والذكاء... إلخ) هي الحياة اليومية، بما تزخر به من فرص ووضعيات أنطولوجية سانحة تُبرز الانغراس الأنثروبولوجي في العالم وأشكال تجلّيه في السياقات وفي الأفعال والصنائع. المبدأ الأساس الذي يقوم عليه الثقف في الحياة اليومية هو: «أن أجني فوائد كثيرة بالوسائل الزهيدة». السؤال الملازم لهذا المبدأ الكايري هو: كيف نحصل على نتائج كثيرة بأدوات بسيطة؟ بأي طريقة نتوصّل إلى الأمثل انطلاقا من الأدنى والأقل؟ يدخل الثقف في مجال آخر اصطلح عليه ميشال دو سارتو اسم «التكتيكات»، وهي مجموع الأفعال والتصرفات في الحياة اليومية التي تقوم على النباهة والاختصار والاقتصاد من أجل أهداف قصوى. العديد من الممارسات اليومية هي ذات طبيعة ثقافية أمام آلات جبارة قائمة على التخطيط السياسي والبلورة العقلانية والترسيخ الإداري، اصطلح عليها ميشال دو سارتو اسم «الإستراتيجيات». لا أذهب إلى حد القول بأن العلاقة بين الإستراتيجيات والتكتيكات هي كالمشاحنة بين القط والفأر، لكن يقترب المعنى من هذه الصورة؛ لأن من شأن الإستراتيجيات السيطرة على الحركة الحثيثة بسجنها في سلام من الحكم والقيمة؛ ومن خاصية التكتيكات الإفلات من المراقبة البانوبسية (panopticon) باللعب الحر والسريع عبر المداخل والمخارج والمعارض، والسلوك الدهليزي في الأروقة المتوارية للحياة اليومية.

كثيرة هي الممارسات اليومية التي تسير وفق الزمن الكايري في الرواح والمجيء، في الغداة والعشي؛ وتقوم بالتالي على البنية الثقافية بركوب موجة الفترات الزمنية العابرة في اليوم، بأن تكون في هذا اليوم في شؤون متنوعة تنبهي منها أحوال وأوقات مختلفة. لم يعكف الفكر الفلسفي على دراسة ألباز «اليومي» (le quotidien) سوى في العصر الراهن، منذ أن افتتحت الفلسفة

التحليلية بحوثها وبرامجها على اللغة وعلى المجال التداولي على خطى فتجنشتاين. لم يكن هنالك شيء اسمه «الحياة اليومية» في التراث الفلسفي. كانت هنالك فقط تأملات حول الإرادة والسياسة والأخلاق في أوجهها الماكروفلسفية، أي من وجهة نظر الوحدات الميتافيزيقية الكبرى بدراسة علاقة النفس بالجسد في توليد الإرادة، أو أنظمة السلوك السياسي في المدينة، أو أشكال السلوك الأخلاقي. كان ينبغي انتظار العصر الراهن، وبتطور العلوم اللغوية والإدراكية والتداولية، أن يجري الالتفات إلى الوحدات الميكروفلسفية الصغرى بدراسة الفعل البشري في مبادئه القصدية الأولى، وعنيّت بذلك «المشي».

المشي هو الفعل المبدئي الذي قاست عليه الفلسفات المعاصرة سليفة نظرية فتجنشتاين دراستها للفعل البشري، وأشكال القصد وأنماط السلوك عموماً. لا يمكن الوقوف عند التراث الفلسفي المعاصر حول المسألة مع دونالد ديفدسن (D. Davidson)⁽⁶³⁾، وأليزابيث أنسكومب (E. Anscombe)⁽⁶⁴⁾، تحت ما بات يُسمّى التصوّرات السببية أو القصدية في دراسة الفعل البشري. حسبنا بعض الشذرات التي تنعطف على مبحثنا مباشرة، وهو الثقف في استعماله الآتي للزمن الكايري. لا يهْمُنَا هنا النقاش الدائر في ديار الفلسفة التحليلية بين رواد التفسير السببي مع ديفدسن ورواد التفسير القصدي مع أنسكومب؛ لأن البحث عن مبدأ علمي صرف يخض طبيعة الفعل البشري قد يُبعدنا على الذخائر البلاغية والخيالية التي يزخر به هذا الفعل في السلوك اليومي؛ لذا أعمد بالأحرى إلى الأخذ بتصوّرات ميشال دو سارتو عن المسألة. المشي عنده هو العتبة الأولية أو المبدأ الأصلي الذي تنبني منه الممارسات والسلوكيات. لا يخضع المشي لهدف خاص، وإن كان صاحب المشي يعرف أين سيذهب وإلى أيّ وجهة سيقصد. أي أن المشي «حركة براونية» (Brownian Motion)، بمعنى حركة عشوائية وليست ميكانيكية ومسطرة مسبقاً، لأنها قابلة للتعديل: يمكن أن نمشي في هذا الدرب، ويمكن أن نعدل عنه نحو مسلك آخر لاقتصاد الوقت مثلاً، أو لاختصار المسافة،... إلخ.

يأتي المشي من حيث كونه سلوكاً مستقلاً، له نظامه الخاص، وله منطقه الداخلي في التوجّه، يذهب على اليمين أو على اليسار، يدور ويتقهقر، يتباطأ أو يتسارع، يصعد أو ينزل، وفق الوضعيات الهندسية والظروف المتجمّعة. يصنع المشي لنفسه موسيقى خاصة وبلاغة ذاتية تقول عنفوان اللحظة التي يجتازها، وهي لحظة ثقافية بامتياز تنعطف على اللحظة الكايرية في بلوغ وجهة أو الظفر بوضعية. إذا كان المشي يتمتّع ببنية تكتيكية من حيث عفويته ورشاقته، فإن الفضاء الذي يتحرّك فيه (المدينة) هو ذو بنية إستراتيجية، معلومة الإحداثيات (الشوارع والعمارات)، والمعالم أو الشارات (الأضواء في تنظيم حركة المرور مثلاً). يصطدم المشي بهذه العوائق وما هي بعوائق.

بل يمكن القول بأن هذه المعالم الإستراتيجية هي بمنزلة خريطة حَصْرِيَّة في تنظيم السلوك اليومي، فنعرف أين نحن، وإلى أيّ وجهة نقصد لأغراض متنوعة (السوق، والمدرسة، والحديقة،... إلخ). وإن كان المشي يصطدم بالمؤثرات التي تنعُثُ له الأمكنة التي يجوبها والأهداف التي يبلغها، فهو يتمتّع باستقلالية خاصة بالمقارنة مع التخطيطات الهندسية والحَصْرِيَّة، من حيث سيلانه الحثيث على غرار انسياب الماء الذي لا تمنعه الصخور والجبال من شق طريقه بأريحية وحزم.

المشاة في الرواح والمجيء هم المياة السارية بين الشوارع، يجرون منها مجرى الدم في الشريان، يتنقلون وسط ألف حاجز وحائل، يمكنه أن يكون عمارة أو سيارة أو شارة ضوئية أو عتبة أو شجرة أو سياج روضة: «فهي [مسارات الراجلين] تجول ذهاباً وإياباً، وتتعدّى الحدود وتنحرف داخل معلم مفروض. إنها سيول بحرية مُزبدة تنساب بين صخور النظام القائم ومتاهاته. هذا البحر الذي تنظمه التربيغات المؤسسية يحثُ شيئاً فشيئاً ويزيح، ولا تعرف منه الإحصائيات أيّ شيء تقريباً. لا يتعلق الأمر بسائل يسري في ثنايا الجامد، ولكن بحركات أخرى تستعمل عناصر الأرض»⁽⁶⁵⁾. يفلت المشي إذن من التدبير الإستراتيجي في التخطيط والتنظيم والمراقبة؛ لأن حركته عفوية وفورية، ولأن الزمن الذي يركب موجته هو الزمن الكايري وليس الزمن الكرونوسي الذي يُعوّل عليه هذا التدبير الإستراتيجي. للمشي منطق خاص يفلت من دراية الماشي نفسه على شاكلة «الجهل العالم» (docte ignorance) عند نيكولا الكوزي (Nicolas de Cues)، نفعل شيئاً عن غير دراية أو من دون علمنا. نعرف إلى أين نتجه؛ لكن لا نعرف لماذا نمشي، ولا نحسب خطواتنا. فنحن نكتب قصصاً يومية تُقرأ على الفور، تُستهلك على التو، لأنها من نظام الأداء الآني (le performatif)، وتحتفظ بشذرات وصور في الذاكرة: «يحيا الممارسون العاديون في المدينة، إنهم مُشاة أو راجلون شكلاً أولياً لهذه التجربة؛ حيث تخضع أجسادهم لفيضان النص الحَصْرِي وطلاقته، يكتبونه من دون أن يتمكنوا من قراءته. ينتفع هؤلاء الممارسون من الأمكنة المتوارية، ولهم بها معرفة عمياء على غرار التلاحم الجسدي الغرامي»⁽⁶⁶⁾. علاقتنا بالمشي أصلية أصالة الذاكرة الجنينية في الرحم، أو مبهمة إبهام المغازلة الجسدية في الحب. فهي حركة عفوية تقول «زمانية المكين» (temporalité du Dasein) المشار إليها أعلاه، زمانية كايرية بامتياز. ليست العلاقة بالمشي من نظام المعرفة القابضة على موضوعها؛ لأننا لا نقبض أصلاً على نظام مشينا ولا نعرف لماذا نمشي، وإن كنا نعرف كيف نمشي (ببطء أو بسرعة وفق الظروف)، فقط لأننا نتحرك في نظام كايري يُصدّقه الفعل الثقافي الذي ينتهز فرصة، أو يسعى إلى بلوغ عتبة. من بين الأفعال الثقافية التي تتفرّع عن بداهة المشي، يمكن استحضار ظاهرة الاستهلاك (consommation) التي يزيح دو سارتو صورتها من الدلالة السلبية في الانفعال إلى الدلالة الإيجابية في الفعل.

على جبين الحضارة المعاصرة وفي معابد البيع والشراء ثمة قول مأثور يقول بأننا «مجتمع الاستهلاك». هذا صحيح من وجهة نظر برّانية ترى المظهر الخارجي في الاقتناء المسعور أو المحموم في البضائع والأجهزة والمؤونة؛ لكن من وجهة النظر الداخلية التي ترى الظاهرة في محض لوحيتها وانكشافها يمكن الوقوف على أشكال ثقافية تعجز الإستراتيجيات السياسية والإحصائية عن فقّها أو القبض عليها. مثلما أن المدينة موضوعة - هنا، شوارع وعمارات في إقليم، وأن السّكان هم الذين يصنعون المدينة بوجودهم فيها، وبسعيهم اليومي والآني عبر المشي أو بركوب «الاستعارات»⁽⁶⁷⁾ (السيارة، والحافلة، والترامواي،... إلخ)؛ فإن البضائع والمنتجات تستقل عن أصحابها وعن التخطيطات التي أُريدت لها بأن تصبح ملكية المستهلك، ويمكنه التعديل من شكلها أو من الأهداف التي وُجدت لها: «في الواقع، الإنتاج العقلاني والتوسّعي والمركزي والمذهل والصاحب يقابله إنتاج من غطّ مختلف منعوت بالاستهلاك، وتكمن سماته في حيّله وتفتّته وفق الفرص، واصطياداته وسريته وهمسه الذي لا يعرف الكلل، أي في شبه الخفاء الذي لا يشتهر بالمنتجات الخاصة (أين يجد المكان؟)، وإنما بفن استعمال المنتجات المفروضة»⁽⁶⁸⁾.

أمام الإستراتيجية الجبّارة للإنتاج، يجد المستهلك، أو بالأحرى المستعمل (usager)، مخارج تكتيكية أو حيّل دهليزية للفرار من هذه الآلة الجبّارة بأن يزيحها عن سيرتها الأولى، ويفعل بالمنتج الذي يقتنيه ما يحلو له، بأن يُغيّر من بنيته أو يوجّهه إلى أغراض أخرى غير تلك التي أرادها له المنتج. هاهنا نجد قلباً أو انعكاساً في الأدوار: ما ينتظره المنتج من الأشياء ينظر إليه المستعمل برؤية أخرى تزيحه عن مبتغاه؛ ما كان المنفعّل في صورة المستهلك يُصبح الفاعل في صورة المستعمل. لذا يُعوّل دو سارتو على الاستعمال (usage) في أداء أدوارٍ تكتيكية أو ثقافية تزيح الهيكل وتُغيّر من معناه بمجرد أنها تُعدّل في مبناه. الأمر نفسه ينطبق على القراءة التي هي أيضاً تكتيكية ثقافية بالمقارنة مع الكتابة بوصفها إستراتيجية ثابتة. إنها المشي بالعيون داخل المدينة الكبرى للنص. القارئ هو في وضعية المستهلك أو المستعمل، يتصرّف بالمنتج (نص روائي أو فكري) وفقاً لأغراضه وتأويلاته: «لقد بيّنت دراسات حديثة أن «كل قراءة تُعدّل موضوعها»، وأن (هذا ما قاله بورخيس) «الأدب يختلف عن أدب آخر بالطريقة التي يُقرأ بها وليس بالنص المقيّد»؛ وأخيراً، إن نسق العلامات الشفهية أو الأيقونية هو احتياط من الأشكال التي تنتظر من القارئ أن يضيف عليها المعنى. إذا كان «الكتاب من إنتاج أو إنشاء القارئ»، ينبغي إذا النظر إلى عملية كقراءة (lectio)، أي إنتاج خاص بالقارئ»⁽⁶⁹⁾.

القراءة مثلها مثل المشي هي انحراف داخل الإستراتيجية المهيبة للكتابة، تُحدث انزياحاً في فضاء المكتوب بأن تستلّ منه شعرة دلالية لم تخطر على بال الكاتب المتربّع على عرش

كتابته وإنتاجه. إذا كان «الكتاب من إنشاء القارئ»، فكرة ما بعد حدثية ذهب بها ستانلي فيش⁽⁷⁰⁾ إلى أبعد الحدود الممكنة، فلأن القارئ ليس مجرد مستهلك منفعل للنص، بل هو مستعمل فاعل وذكي لأشياء النص لأغراض أخرى غير تلك التي أرادها لها صاحب النص. يحبك القارئ لذاته قصة من وحي الخيال والمعيش، وهو يقرأ قصة النص الذي بين عينيه. يمشي بعيونه الحسية والخيالية والعقلية في أقاليم النص، ويبتكر من مشاهدته وتضاريسه صوراً ذاتية وذاكرات حية. فهو يبتكر دلالة خاصة بالمعيش الذي يحيا فيه. إذا كان يقرأ نصاً عريقاً مثلاً، فهو لا يقرأه ليلتزم بتعاليمه أو ليستنسخ أقواله فيكون مجرد صدى لصوته، لكن يقرأه بعيونه الراهنة، وبالسباق التداولي الذي يوجده فيه: «سواء تعلّق الأمر بالجريدة أو بالكاتب بروست (Proust)، لا يتخذ النص دلالة سوى بفضل قرائه، يتغيّر معهم وينتظم وفق قواعد في الإدراك التي تفلت منه»⁽⁷¹⁾.

يدلنا هذا الأمر على أن مستويات الفهم تختلف بين الكاتب والقارئ، وأن إستراتيجية الكتابة النصية لا تتحكّم في تكتيكية التأويل والقراءة؛ لأن هذه الأخيرة تستقل بنظام خاص بها، وتكشف عن نمط خاص في صناعة الواقعة النصية. تركب القراءة هي الأخرى موجة الزمن الكايري لثقف «الأصداف» التي تلتقطها من قاع النص وتستخرج منها اللآلئ والإشارات النبيلة؛ وبالقياس من أجل ثقف «المصادفات» التي تلتقطها في طيات النص، وتظفر بها على شيء عزيز ونادر. بين الصدف (فتح الصاد) والصدفة (ضم الصاد) مناسبة لغوية وأنطولوجية، لأن نيل الكنوز المضمرة يأتي أحياناً في ثنايا مصادفات جميلة، على شاكلة اكتشاف سعيد وفذ دفع أرخميدس ليصرخ بعبارته الشهيرة: «وجدتها!» (Eurêka!). وهل كانت الاكتشافات العلمية سوى مصادفات بهيجة؟ وهل الحياة اليومية في وهجها الآتي وارتقائها الأنطولوجي سوى مصادفات مثيرة تقول أصالة اليوم وفرادته رغم تكرار اليوم كل يوم من طلوع الشمس إلى غروبها؟ أليس الثقف في نهاية المطاف هو هذا اليوم في جلائه الكايري لنقول في الأخير: «كان يوماً رائعاً»، أسوة بالنداء اللاتيني «مَتَّعْ بِيَوْمِكَ» (Carpe Diem) الذي استعاده هوراتيوس (Horace)، أي ابحث عن الخير الجزيل في المصادفات الجميلة، هنا والآن؟ أليس «الخير» و«كايري» (kairé, καίρει) من جذر لغوي واحد؟ هكذا كانت التحية الصباحية لدى اليونان القدامى: «كايري!» أي «عَمَّتْكُمْ النِّعَمُ» أو «الخيرَ عَلَيْكُمْ». إنها شكل من أشكال اقتناص الخير في الزمن الكايري العابر في اليوم المشهود والوقت المعلوم.

خاتمة

الأنظمة الزمنية المدروسة هنا مفصلة لغرض إبيستمولوجي قصد معرفة بنيتها ونمط اشتغالها. هي في الحقيقة متواقة أو متداخلة وفق الحالات. عندما يكون الثقاف هو الإمداد والثقافة هي الامتداد، فإن الثقاف يشتغل لداخل الثقافة، يعتمل فيها شيئا كامنا يُوفّر الاستعدادات العبقريّة والدوافع الإبداعية. عندما تكون الثقافة هي التكوين والثقف هو التلوين، فإن الثقافة هي المكان الإستراتيجي الذي يشتغل فيه الثقف التكتيكي، بحكم أن التكتيكية هي عفوية وفورية، ذات نتائج نوعية، ليس لها ما تدّخره أو تُكدّسه، إنما الأذخار والتراكم من شأن الإستراتيجية، أي من خاصية الثقافة التي لها الأزمنة الطويلة من التقدير والتدبير، والأمكنة المعلومّة في جمع الأفكار ولمّ المعلومات لغايات سياسية في إدارة الحاضر واستشراف المستقبل. عندما يكون الثقاف هو الإمداد الذي يمتدّ في الثقافة، وعندما تكون الثقافة هي الامتداد الذي ينتشر ويتوزّع على الأمكنة الإستراتيجية من التدبير السياسي والاجتماعي، فإن الثقف يسترق من الثقاف الذاكرة الدينامية والحيّة في تفعيل نيران الأفعال السارية في اللحظة الراهنة.

نلمس بين الأزمنة الثقافية تفاعلاً، لأنها أزمنة تشتغل بوتيرة «الواحدة داخل الأخرى» (الثقاف / الثقافة، الثقافة / الثقف)، فتكون فيها اللعبة الحرة هي لعبة الفعل والخيال في شحد ذاكرة أو تعزيز فكرة أو تحفيز إبداع. الثقاف هو اشتغال الصامت الذي يعتمل في جسد الثقافة بأن يوفّر لها، تحتيا ودهليزيا، بالنسغ أو المادّة الأولى في الفكرة النبيهة؛ الثقافة هي اشتغال الصاحب في الأمكنة المؤشّرة والمؤطّرة من الاختراع العلمي والإبداع الأدبي والفني والابتكار الفلسفي. تأخذ الثقافة من الثقاف المادّة الخام لتنحت منها مثالات ونماذج في أبسة فنية وفكرية بديعة، فإن هذا النحت لا يتمّ سوى بشعلة ذكيّة يوفّرها الثقف بالعنصر الحي واللطيف الذي اصطلح عليه اليونان القدامى اسم «ميتيس» (mētis, μῆτις)، نار حيّة وسارية، هي تجسيد حار وحرّ للموهبة في الصناعة وللعبقريّة في التشكيل الفني والأدبي والفلسفي، أي في المكان الإستراتيجي للثقافة. الميتيس هي نوع من الحيلة (ruse) بالمعنى الإيجابي في

التصرف الثقافي والتصريف الكايري بانتهاز الفرص وتجميل الصنائع، وليس بالمعنى السلبي في الخديعة والمكر.

تأتي المييتيس خفية ومتوارية. يمكن القول بأنها حصيلة استراق الثقف للدينامية الحيوية من الثقاف، لأنها تتخلل الصنائع والروائع بمسحة ذكية قبل المساحة العملية من الاختبار والتشكيل. ثم تأتي سريعة وخاطفة. يمكن القول بأنها صنو الثقف أو أخته من الرضاعة، فورية وآنية، تُعبر عن إذكاء نار الذكاء في الأشكال العبقريّة من الصناعة الثقافية. وتأتي أخيرا مكثفة وملتفة، لأنها تهب الصناعة الثقافية الكثافة الشكلية أو الصورية من حيث الرونق واللطافة الضمنية من حيث الذوق والحكم. إذا كانت ميزة المييتيس هي «التحول» نارا حية وسارية في مجموع العناصر الثقافية في «القبل» (الثقاف) وفي «البعد» (الثقافة) وفي «الأثناء» (الثقف)، فلأن الثقافة تحمل في جسدها وفي رسمها عنوان «التحول» بعامل الزمن، سواء كان هذا التحول في صورة ثقاف يعتمل في ثقافة، أو «تحويل» المادة الخام التي يوفها الثقاف إلى أبنية وصور وتشكيلات ثقافية، أو «استحالة» الثقف في ثنایا الثقافة وفي طياتها، لأنه العنصر النبیه الذي لا تستغني عنه في بلورة هذه الأبنية والصور والتشكيلات. الثقافة بنت المييتيس، ورثت عنها قيم التحول والارتقاء في أزمنة خالدة (أيون)، أو طويلة (كرونوس)، أو قصيرة (كايروس).

Augustin, Les Confessions, Livre XI, chap. 14, p. 263 (trad. J. Trabucco, GF - Flammarion, 1974).

Aristote, Physique, IV, 219b, 11 - 12, cité par Alban Gonord, Le temps, GF - Flammarion, 2001, coll. « Corpus », p. 17

محمد شوقي الزين، الثقافة في الأزمنة العجاف .. فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، منشورات ضفاف/ منشورات الاختلاف، بيروت، ط1، 2013، ص73.

نجد نُسخ متعددة لهذا المبدأ: في فيزياء الكوانتا مع ماكس بلانك ونيلز بور، أو في نظرية الحقل المغناطيسي بحركة الإلكترونات حول النواة الذرية.

Goethe, Essai sur la métamorphose des plantes, trad. Frédéric de Gingins - Bassaraz, Genève, éd. J. Barbezat, 1829, § 3 - 4, p. 17

Éric Alliez, « Aiôn », in Barbara Cassan (éd.), Vocabulaire européen des philosophies (VEP), Paris, Seuil/Le Robert, 2004.

Ibid., p. 44

Ibid., p. 45

ابن عربي، الفتوحات المكية، 2/ 55 (دار صادر، بيروت، د. ت).

Meister Eckharts Mystische Schriften, Berlin, 1903, p. 13 : « Der heilige Augustin sagt, diese Geburt geschehe immer ».

أفلاطون. « طيماوس »، في الأعمال الكاملة، ترجمة: شوقي داود تمارز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، 5/ 382.

إخوان الصفا، الرسائل، الرسالة الثامنة، 1/ 33: « إن الحذق في كل صنعة هو التشبه بالصانع الحكيم الذي هو الباري، ويقال إن الله تعالى يحب الصانع الفاره الحاذق، ومن أجل هذا قيل في حد الفلسفة إنها التشبه بالإله بحسب طاقة الإنسان، وإنما أردنا التشبه في العلوم والصنائع وإفاضة الخير ».

Empédocle, 110, 1 - 3, in André - Jean Festugière, « Le sens philosophique du mot AIÔN », La Parola del Passato, XI, 1949, p. 173

A. - J. Festugière, « Le sens philosophique du mot AIÔN », op. cit., p. 175

حول هذه الكلمة التقنية في الاشتقاق الألماني وفي فلسفة هيغل، يمكن الرجوع إلى المعجم الأوروبي للفلسفات:

Philippe Büttgen, « Aufheben », in VEP, op. cit., p. 152 - 155 ; aussi: Encyclopédie de la philosophie, Le Livre de poche, 2002, p. 109

لاختصار المسألة في عبارة جامعة ومفيدة، نقول بأن الأوفيينج يشتمل على نقيضين هما: الاحتفاظ والمجاوزة. استعمل هيغل المقولة للدلالة على الطريقة التي يحتفظ بها الحاضر على عناصر من الماضي ويتجاوزها في الوقت نفسه. فهو يرفعها بأن يمثل لنموذجها، ويضعها أو يطرحها بأن يزيلها أو يتجاوزها.

لا شك في أن هيغل يستعمل المقولة للدلالة على الطابع « الجدلي » للأشياء (dialectique). تساعدنا المقولة في معرفة كيف أن الثقافة في الحاضر تحتزن عناصر التراث من حيث الصورة أو الاقتباس، لكن تتجاوز هذه العناصر من حيث التكيف في المجال التداولي بأن تبتكر عناصر جديدة من وحي الحاضر.

- Georg Simmel, *Philosophische Kultur* [1911], trad. française, *La Tragédie de la culture et autres essais*, tr. Sabine Cornille et Philippe Ivernel, préface de Vladimir Jankélévitch, Paris, Rivages, 2008. 16
- Gianluca Cuzzo, « Coïncidence des opposés », in : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, sous la direction de Marie - Anne Vannier, Paris, Cerf, 2011, p. 253 - 257 17
- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ص343 (دار صادر، بيروت، د. ت.): «إن مبنى الأمر الإلهي أبدا على هو لا هو، فإن لم تعرفه كذا فما عرفته «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى»، فهذا عين ما قلناه من أنه هو لا هو، وهنا حارت عقول من لم يشاهد الحقائق على ماهي عليه». 18
- Heleen Keizer, *Life, Time, Entirety. A study of Aiôn in Greek Literature and Philosophy*, éd. H. Keizer, 2010. 19
- Ibid.*, p. 45 20
- Ibid.*, p. 56 : « Aiôn is an or the totality of time. It is "qualitative" : it is time qualified by the reality named life ». 21
- Rémi Brague, « 'Olām », in VEP, op. cit., p. 877 22
- Hannah Arendt, « De la révolution », tr. Marie Berrane, p. 346, in H. Arendt, *L'Humaine condition*, sous la direction de Philippe Raynaud, Paris, Gallimard, 2012. 23
- H. Keizer, *Life, Time, Entirety*, p. 117 : « 'olām : the Hebrew root ('lm), "to be concealed" ». 24
- H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Second Edition, 1958, p. 182 25
- H. Keizer, *Life, Time, Entirety*, p. 149 : « In aiôn, life and time is seen as a whole (total, complete), which implies a view "from outside". 'Olām too refers to all of time, but this in a view from inside the temporal, an human, horizon ». 26
- Ibid.*, p. 189 : « Aiôn in Wis (13:9) denotes the World (universe) surrounding man, with also naturally has the aspect of time ». 27
- أستعير عن عبدالحق ابن سبعين روح كلمة «إحاطة»: «إذا كانت الكل كانت بمعنى واحد ليس إلا» («كتاب الإحاطة»، في: رسائل ابن سبعين، تحقيق: عبدالرحمن بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ص135). 28
- Edward T. Hall, *The Silent Language* (1959), *The Hidden Dimension* (1966), *The Dance of Life. The Oder Dimension of Time* (1983), *Understanding Cultural Differences - Germans, French and Americans* (1990). 29
- Edward T. Hall, *La danse de la vie. Temps culturel, temps vécu*, Paris, Seuil, 1984. 30
- Ibid.*, p. 23 - 38 31
- Hannes Weinelt, « Chronos und Kairos. Die Zwei Gesichter der Zeit », *Abenteuer Philosophie*, 4, 2005, p. 19 32
- Ibid.*, p. 20 33

Ibid., « in dem alle Dinge wachsen und reifen ».

Werner Jaeger, Paideia. Die Formung des griechischen Menschen [1933 - 1947], Walter de Gruyter ; trad. fr. Paideia. La formation de l'homme grec, Paris, Gallimard, 1964.

W. Jaeger, Paideia, op. cit., p. 20

Friedrich Schiller, Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen [1795], tr. fr. par Ad. Régnier, « Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme », in Esthétique de Schiller, Paris, Librairie Hachette, 1862 ; Gotthold Ephraim Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts [1780], trad. fr. par Tissot, De l'éducation du genre humain, Paris, Librairie philosophique de Ladrang, 1857 ; Johann Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit [1774], trad. fr. par Max Rouché, Une autre philosophie de l'histoire pour contribuer à l'éducation de l'humanité, Paris, éd. Montaigne, [s. d].

محمد شوقي الزين، نقد العقل الثقافي، الجزء الأول: فلسفة التكوين وفكرة الثقافة (أساسيات نظرية البيلدونج)، منشورات الوسام العربي/ دار مدارج للنشر والتوزيع، 2017 (قيد النشر).

Gianni Vattimo [et al.], Encyclopédie de la philosophie, trad. fr. Paris, Livre de Poche, 2002, p. 179

Aleida Assman, Construction de la mémoire nationale. Une brève histoire de l'idée allemande de Bildung, trad. Françoise Laroche, Paris, MSH, 1994, p. 16

Ibid., p. 17

G. Vattimo, Encyclopédie, op. cit., p. 179

Asmann, Construction de la mémoire nationale, op. cit., p. 17

Ibid.

Plotin, Ennéades, I, 6, 8, 25, cité par Jean Greisch, Vivre en philosopant. Expérience philosophique, exercices spirituels et thérapies de l'âme, Paris, éd. Hermann, coll. « De Visu », 2015, p. 99

Cf. François Chenet, Le Temps : temps cosmique, temps vécu, Paris, Armand Colin, 2000, coll. « U », 2013, p. 142 - 143

Ibid., p. 145

Dominique Janicaud, Chronos. Pour l'intelligence du partage temporel, Paris, éd. Bernard Grasset, 1997, p. 11

Ibid., p. 19

Kant, Critique de la faculté de juger (1790), trad. Alain Renaud, Paris, Aubier, 1995, p. 296

Cf. Yves - Marie Lequin, « L'affectivité pathétique de la distentio au livre XI des Confessions d'Augustin », in Noesis, n°16, 2010, p. 39 - 45.

الدازاين (Dasein) من المفاهيم التي يتعدّر ترجمتها، والترجمات الحرفية مثل «الكائن - هنا» من «هنا» (da) و«كائن» (Sein) لا تفي في الغالب بالمطلوب. أحبّد «المكين» الذي هو صيغة المبالغة لكلمة «المكان»، مثلما نقول شاهد وشهيد؛ فهو يؤدي أدوار وجود الكائن في المكان الذي يتبوأ مقعده الأنطولوجي فيه، فيكون بهذا المعنى «المكين» هو الكائن الموجود في المكان الذي يتمكّن منه هندسياً ويتمكّن فيه أنطولوجياً.

H. Weinelt, « Chronos und Kairos. Die zwei Gesichter der Zeit », op. cit., p. 20

Ibid.

Monique Trédé - Boulmer, Kairos. Là - propos et l'occasion : le mot et la notion, d'Homère à la fin du IV^e siècle avant J. - C., Paris, préface de Jacqueline de Romilly, éd. Klincksieck, 1992, nouvelle édition revue et complétée, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Études Anciennes », 2015.

Ibid., p. 15

Jean Greisch, « Les multiples sens de l'expérience et l'idée de vérité », Recherches de science religieuse, t.91, 2003/4, p. 598

M. Trédé - Boulmer, Kairos, op. cit., p. 19

E. Moutsopoulos, Kairos, la mise et l'enjeu, Paris, Vrin, coll. « Recherches, n°8 », 1991, p. 21

ابن عربي، الفتوحات المكية، 2/ 181؛ وأيضا: ابن عربي، رحمة من الرحمن، 1/ 9: «فللكلمة أثر في نفس السامع. لهذا سُميت كلمة في اللسان العربي، مشتقة من الكلم وهو الجرح، وهو أثر في جسم المكلوم، كذلك للكلمة أثر في نفس السامع، أعطاه ذلك الأثر استعداد السمع لقبول الكلام بوساطة الفهم».

M. Trédé - Boulmer, Kairos, op. cit., p. 42 : Pindare : « Va mon cœur, que ton arc maintenant vise au but. Qui frapperons - nous du jet des flèches de gloire que lance notre esprit redevenu clément ? J'espère en prononçant cette fière parole, toucher en plein but comme ferait un archer ».

E. Moutsopoulos, Variations sur le thème du Kairos, Paris, Vrin, coll. « Recherches, n°4 », 2002, p. 78

Donald Davidson, Actions et événements, trad. Pascal Engel, Paris, PUF, 1993.

Elizabeth M. Anscombe, L'intention, trad. Mathieu Maurice et Cyrille Michon, préface de Vincent Descombes, Paris, Gallimard, 2002 ; Valérie Aucouturier, Elizabeth Anscombe. L'esprit en pratique, Paris, CNRS éditions, 2012.

ميشال دو سارتو، ابتكار الحياة اليومية، ترجمة: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف/ الدار العربية للعلوم، بيروت، 2010، ج1، ص91.

المرجع نفسه، ج1، ص183.

في اليونان، تُسمى وسائل النقل بهذا الاسم الجميل والرائع «استعارات» (Metaphorai). للذهاب إلى السوق أو العمل نستقل استعارة!

ميشال دو سارتو، المرجع نفسه، ص86 و87.

المرجع نفسه، ص293.

Stanley Fish, Is there a Text in this Class ? The Authority of Interpretive Communities, Cambridge, Harvard UP, 1980, trad. fr., par Étienne Dobenesque, Quand lire c'est faire. L'autorité des communautés interprétatives, préface d'Yves Citton, Paris, éd. Les Prairies Ordinaires, coll. « Penser/Croiser », 2007

ميشال دو سارتو، ابتكار الحياة اليومية، ص295

- Alliez (Éric), « Aiôn », in Barbara Cassin (éd.), Vocabulaire européen des philosophies, Paris, Seuil/Le Robert, 2010, p. 44 - 51.
- Arendt (Hannah), The Human Condition, The University of Chicago Press, Second Edition, 1958.
- Assman (Aleida), Construction de la mémoire nationale. Une brève histoire de l'idée allemande de Bildung, trad. Françoise Laroche, Paris, MSH, 1994.
- Augustin, Les Confessions, trad. J. Trabucco, Paris, GF - Flammarion, 1974.
- Chenet (François), Le Temps : temps cosmique, temps vécu, Paris, Armand Colin, 2000, coll. « U », 2013.
- Festugière (André - Jean), « Le sens philosophique du mot AIÏN », La Parola del Passato, XI, 1949, p. 172 - 189.
- Gonord (Alban), Le Temps, Paris, GF - Flammarion, coll. « Corpus », 2001.
- Hall (Edward T.), La danse de la vie. Temps culturel, temps vécu, Paris, Seuil, 1984.
- Janicaud (Dominique), Chronos. Pour l'intelligence du partage temporel, Paris, Bernard Grasset, 1997.
- Jung (Carl Gustav), Aiôn. Beiträge zur Symbolik des Selbst, Edition C.G. Jung, 1995.
- Kant (Emmanuel), Critique de la faculté de juger (1790), trad. Alain Renaud, Paris, Aubier, 1995.
- Keizer (Heleen M.), Life, Time, Entirety. A Study of Aiôn in Greek Literature and Philosophy, Faculteit der Geesteswetenschappen, 2010.
- Lackeit (Conrad), Aiôn. Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen, Königsberg, 1916.

Moutsopoulos (Evanghelos), Variations sur le thème du Kairos, Paris, Vrin, coll. « Recherches », 2002.

Moutsopoulos, Kairos. La mise et l'enjeu, Paris, Vrin, coll. « Recherches », 1991.

Sergeant (Philippe), Le Kairos. La philosophie comme événement, la poésie comme circonstance, Paris, E.C. Editions, 1999.

Trédé - Boulmer (Monique), Kairos. Là - propos et l'occasion (le mot et la notion, d'Homère à la fin du IV^e siècle avant J - C), préface de Jacqueline de Romilly, Paris, éd. Klincksienck, 1992 ; nouvelle édition revue et complétée, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Études Anciennes », 2015.

Vattimo (Gianni) [et al.], Encyclopédie de la philosophie, trad. fr., Paris, Livre de Poche, 2002.

Weinelt (Hannes), « Chronos und Kairos. Zwei Gesichter der Zeit », Abenteuer Philosophie, 2005/4, p. 19 - 21.

مبادئ العدل ومجالاته عند ابن رشد

د. عبدالله سيف الدين *

المقدمة

العدل: اسم الحق ومطلب الخلق، هو عماد الاجتماع الإنساني ومظهر رقيه، تنتهجه لحسن أثره الفطرة السليمة، وتبتغيه لرشدتها الإرادة القويمة، وتحاربه لجهلها - في حال طغيانها - النفوس اللثيمة. عليه يقوم الكون بالناموس، وبسيادته تبنى الحضارات وتنهض المجتمعات. فهو أساس الملك وضمان استمراره، لضياعه هُدمت مدنٌ وأجهضت نهضات، وأزهقت لأجله نفوس، وشُرعت لصونه دساتير! ولهذا كان العدل مطلباً أساسياً لكل اجتماع إنساني فاضل، ولن تجد نظرية سياسية أو اجتماعية لمفكرٍ موضوعي إلا وخص العدل بإطراء حسن، وجعل تحقيقه شرطاً لازماً للمساواة والاستقرار والتقدم، فلا غرابة أن يدافع عنه العقلاء في كل زمان ومن كل قوم، وأن يتنكر لفضله الطغاة بكل لون، ويحارب مظاهره الجهلاء في كل مكان. واللافت أن كل مفكر أو مصلحٍ أو فيلسوف ممن تطرقوا إلى العدل والعدالة كان يربط تحقيق العدل بشروط، ويحدده بمعانٍ، ويصوره بأشكال تختلف أحياناً كثيرة عنها عند غيره من النظراء، وذلك وفق العصر والمصر، وقبلهما ربما كان وفق الاتجاه السياسي والاعتقاد الديني.

* أستاذ مساعد، قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة تشرين، الجمهورية السورية.

وأبو الوليد «محمد بن أحمد بن رشد» الفيلسوف العربي والقاضي الفقيه، قال كلمة وفند بالعدل رأيا، كان عنوانه: «إنَّ العدلَ معروفٌ في نفسه أنَّه خيرٌ وأنَّ الجورَ شرٌّ...»⁽¹⁾، مبينا ذلك بما يلزم ضرورة عن العقل، وبما يوافق حقيقة الشرع ومقاصده.

ونحن إذ نخضُّ العدل في هذا البحث، ونخوض في عدد من مبادئه ونتائجه أو منعكساته على بعض مجالات الحياة الاجتماعية، كما طرحت نظريا عنه هذا الفيلسوف العربي المسلم، لا نرمي إلى محاولة بيان ما كتبه وعرضه فقط، بل نحاول أن نتعمق أبعد في بحث أهمية انعكاس ما ذهب إليه هذا المفكر العبقرى في موضوع العدل على واقع الاجتماع الإنساني ومجالاته الأساسية، وإمكان التوظيف المعاصر له، وربما كان ذلك بالإشارة أكثر منه بالعبرة.

أهمية البحث وأهدافه

تكمن أهمية أي بحث فلسفي في أهدافه ومعاصرته، ففي الأهداف تكمن الجدّة والأصالة، وفي المعاصرة تكمن الراهنية والمواكبة. والحديث عن العدل بوصفه مفهوما فلسفيا تبرره عناية المفكرين به في كل زمان ومكان، واشتراط سيادته بين الخلائق وفي المجتمعات؛ لضمان أمنها واستقرارها، فضلا على ضرورة مراعاته لتحقيق ازدهارها؛ فأهمية هذا البحث مستمدة مبدئيا من: أولا - أهمية سيادة مبدأ العدل وفضيلة العدالة في المجتمع الإنساني.

ثانيا - مشروعية البحث عن الأفضل، أو حتى ما يجب أن يكون، كرد فعلٍ على تعاسة الواقع العربي الاجتماعي والسياسي المعيش.

ثالثا - استقصاء الحلول الممكنة واستنباط مقترحات جديدة لمشكلة غياب العدل في المجتمع، سواء في نظريات الفلاسفة العظام، مثل ابن رشد، أو من خلال الاطلاع على التجارب الاجتماعية الناجحة للأسلاف والأقران، تلك هي فحوى محاولتنا وغايتها.

منهجية البحث

إن موضوع هذا البحث، وتعدد ارتباطاته، يفرضان استخدام أكثر من منهج للإحاطة به، ولكن سيكون تركيزنا على استخدام المنهج الوصفي التحليلي (طريقة تحليل المحتوى)، وعلى استخدام المنهج التاريخي النقدي عند اللزوم. وبيان ذلك أنه، ولتحديد معاني العدل ودلالات مفهومه عند ابن رشد، وتحليل ما تضمنته مؤلفاته من نصوص تخص مبادئ العدل ونتائج سيادته سوف نستخدم المنهج الوصفي.

أما دراسة التطور التاريخي لقيمة العدالة وانعكاسات مبادئ العدل في مجالات الحياة الاجتماعية كافة، وبيان أثر ذلك ودوره في تحقيق السلم والتطور الاجتماعيين، وإمكان استثمار

ذلك في المجتمع العربي المعاصر... وغيرها، فسنستخدم لأجلها المنهج التاريخي، وسنعمد التحليل النقدي فلسفياً لاستنتاج ما نجده مناسباً للحال والمقال من توصيات ومقترحات أو حلول.

مفهوم العدل وأهميته

أورد معجم لسان العرب أن: «الْعَدْلُ ما قَامَ فِي النُّفُوسِ أَنَّهُ مُسْتَقِيمٌ وَهُوَ ضِدُّ الْجَوْرِ... وفي أسماء الله سبحانه وتعالى العدل هو الذي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم... وفلان من أهل المَعْدَلَةِ، أي من أهل العَدْل، والعدْلُ الحكم بالحق.. والعدْلُ من الناس المُرْضِيُّ قَوْلُهُ وَحُكْمُهُ...»⁽²⁾. أما مُعْجَمُ الْمَعَانِي ففيه: «عَدَلٌ...، يَعْدِلُ، عَدْلًا وَعَدُولًا وَعَدَالَةً، وَمَعْدَلَةٌ، فَهُوَ عَادِلٌ. عَدَلٌ بَيْنَ الْمُتَخَاصِمِينَ: أَنْصَفَ بَيْنَهُمَا وَتَجَنَّبَ الظُّلْمَ وَالْجَوْرَ، أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ»⁽³⁾.

ويفهم العدل لغةً بأنه «القسط والإنصاف وعدم الجور، وأصله التوسط بين مرتبتي الإفراط والتفريط»⁽⁴⁾، فهو الاعتدال في الأمور، ويُقابله الظلم والجور، ونقيضه الظلم، وهو «ما قام في النفوس الرشيدة على أنه مستقيم وحكمٌ بالحق»⁽⁵⁾؛ ففي القرآن الكريم نجد الأمر الإلهي يكاد يحصر العدل في القيام بالقسط بين الناس، ثم يعممه ليكون خاصية مميزة لكل أمرٍ إلهي. يقول سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللّٰهُ أُولَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا﴾⁽⁶⁾. وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾⁽⁷⁾. وإلى مثل هذا يذهب الإمام علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، بقوله: «العدل الإنصاف، والإحسان التفضل»⁽⁸⁾. إنه الإنصاف بالمطلق في كل قول أو فعل قد يصدر عن الإنسان العاقل، في أي مجال كان.

وفي كتاب تهذيب الأخلاق للجاحظ: «الْعَدْلُ هو اسْتِعْمَالُ الْأُمُورِ فِي مَوَاضِعِهَا، وَأَوْقَاتِهَا، وَوُجُوهِهَا، وَمَقَادِيرِهَا، مِنْ غَيْرِ سَرَفٍ، وَلَا تَقْصِيرٍ، وَلَا تَقْدِيمٍ، وَلَا تَأْخِيرٍ»⁽⁹⁾. ومن العَدْلِ الْعَدَالَةُ، «وهي مَلَكَةٌ تَوْدُّبُ صَاحِبِهَا وَتَحْمِلُهُ عَلَى الْفَضَائِلِ، وَالِاسْتِقَامَةِ، وَالتَّوَسُّطِ مِنْ غَيْرِ إِفْرَاطٍ وَلَا تَفْرِيطٍ وَلَا إِجْحَافٍ وَلَا تَفْضِيلٍ. وَالْعَدْلُ هو الاسْتِقَامَةُ عَلَى طَرِيقِ الْحَقِّ بِالاجْتِنَابِ (الابتعاد) عَمَّا هُوَ مَحْظُورٌ دِينًا»⁽¹⁰⁾. فَ «الْعَدْلُ هُوَ أَنْ تُعْطِيَ مِنْ نَفْسِكَ الْوَاجِبَ وَتَأْخُذَهُ»⁽¹¹⁾.

وبذلك يكون معنى العدل ومفهومه قد تجلّى في وضع الأمور، أيًا كانت نتائجها، في مواضعها الصحيحة، وإنصاف كل ذي حقٍّ دوغماً إفراطٍ أو تفريطٍ؛ ولكن شرط الاستناد إلى أدلة بيّنة تثبت ذلك الحق لصاحبه. وأي تجاوز في ذلك هو بغْيٌ وجور. فضمان حقوق الناس - أفراداً كانوا أو جماعات، وبالشريعة أو بالدستور أو بأي ناموسٍ من النواميس - هو جوهر العدل

ومبتغاه. ولا يتحقق ذلك ولا يكتمل إلا بإسناد الحق لصاحبه، وتمكينه من حيازته في كل مجال وبكل معنى.

أما أهمية العدل على مختلف الصُّعد، فلا تخفى على عاقلٍ منصف، فهو رمز فضائل الأمم وقوام مجدها وسبب سعادة أبنائها، وأجل من كل أهدافها، لأنه ضامن أمنها ورخائها، فلا يجوز التفريط به بذريعة السعي إلى إنجاز أيٍّ منها. قال أحد الحكماء: «عدل السلطان خير من خصب الزمان، والولاية إذا لم يُعم جوانبها عدلٌ عُزل صاحبها لا محالة»⁽¹²⁾. وكذلك ورد في الأثر: أن «ساعة عدل من سلطان خير من عبادة ستين سنة، قيام ليلها وصيام نهارها؛ وجور ساعة أشد وأعظم من معصية ستين سنة...»⁽¹³⁾.

أما العدالة فتعرف عموماً «بأنها الاحترام الدقيق للشخص وحقوقه، ويرمز إليها بالميزان المتساوي الكفتين...»⁽¹⁴⁾. وتبرز أهميتها من خلال كونها جوهرًا أو ركيزة بعض العلوم المعيارية لما ينطوي عليه تحقيقها من خير اجتماعي وإنساني عام؛ حيث «تشكل فكرة العدالة القيمة المركزية في كل العلوم المعيارية (الحقوق، والفلسفة السياسية، والأخلاق والدين) التي تنظم، بشكل مباشر أو غير مباشر، علاقة الفرد بأقرانه»⁽¹⁵⁾. ضمن المجتمع. لكن وبالتأكيد فإن «قيمة العدالة الحقيقية هي في إقامة المساواة الفعلية والشاملة بين البشر من دون تمييز بينهم على أساس الشخصية أو اللون أو العرق أو الدين أو المركز الاجتماعي...» وقد ارتبطت فكرة العدالة بفكرة المساواة [وتكافؤ الفرص]، وشكلت منذ فجر التاريخ، ولا تزال، المثل الأعلى لكل المجتمعات البشرية، فكم من حروب اندلعت من أجلها، وكم من ثورة قامت باسمها...!«⁽¹⁶⁾. وهي لا تزال رغم ذلك بعيدة المنال، محمودة الخصال، تكمن وراء العدل، وإن اشتقت منه أو صدرت عنه، فهي شقيقته والمرآة التي تعكس حسن مبادئه وجدوى تطبيقه.

مبادئ العدل وإثباتها بالعقل عند ابن رشد

تكاد الدراسات التي تناولت نتاج ابن رشد الفكري، الفلسفي منه والفقهّي، تجمع على أنه كان بهما فيلسوفاً عقلانياً بامتياز. وقد تجلت العقلانية عنده من خلال إعلائه شأن العقل، واستناده في حججه وبراهينه التي يسوقها لدعم آرائه إلى القياس المنطقي والبرهان العقلي. ونخص بالذكر - استجابة لحاجة بحثنا - قوله بمبدأ السببية. فقد ذهب إلى «أن من يلغي الأسباب ولا يؤكد وجودها فإنه يلغي العقل الذي يدلنا على أسباب الموجودات، إذ إنَّ العقل ليس أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها، ومن رفع الأسباب فقد رفع العقل»⁽¹⁷⁾. ولم يكتفِ بذلك، بل تجاوزه ليؤكد أن الفلسفة أو الحكمة، كما يسميها هو، في حقيقتها لا تعدو كونها

جهدا معرفيا متوصلا لكشف أسباب الموجودات «... فالحكمة هي معرفة الأسباب التي تقوم على مبدأ العقل...» (18).

ويتجلى لنا مبدأ العقل عند ابن رشد من خلال معرفة طبيعته وفعله، على نحو تقريبي. أما طبيعته فهي معرفتنا بأن «العقل ليس شيئا أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها» (19). وأما فعله الخاص الذي يسهم كذلك في تحديد طبيعته وتمييزه، فيكون عبر عمليتين عقليتين رئيسيتين لا يقوم بهما سواه، وتشكلان بتكاملهما مكوناته، وهما التصور والحكم، أو ما نعرفهما اليوم بعمليتي التجريد والتعميم. أما التصور فهو إدراك المفهوم أو تجريده، أي التعرف عليه كصورة رمزية مجردة بطريقة ما، كالحدس مثلا أو الاستدلال «فالعقل ليس شيئا أكثر من الصورة المجردة عن المادة» (20). وأما الحكم فهو إدراك للعلاقة (إثباتا كانت أو نفيا) بين الأشياء أو تعميمها بعد تحديدها، سببية أو غائية؟ وبذلك يكون معنى «الحكمة بمعنى العلم، وهو معرفة الأسباب، ليس الفاعلة فقط، بل والغائية كذلك؛ فالحكمة عند ابن رشد هي ما له معنى في العقل ويصدر عن قصد أخلاقي» (21). إنها قد أُحْكِمَتْ أو عُقِلَتْ بالمنطق صحةً وبالأخلاق واقعا، ومن هذا المنطلق تأتي محاولتنا هنا للبحث في مبادئ العدل عند ابن رشد، ومن جهة إثباتها بالعقل دون غيره. وبذلك تظهر لنا مبادئ العدل في فلسفة ابن رشد من خلال ثلاثة مرتكزات فلسفية مترابطة لزوما، هي:

أولا: إنَّ تحديد ابن رشد مفهوم العدل بأنه خير ينسحب على جميع الأوجه وعلى كل المستويات، فهو خير بذاته لا لغاية أو سبب خارجي، وإن ارتبط به ما ارتبط من مآثر ومنافع فردية وجماعية، وذلك الارتباط هو للمعلول بالعلة التابع لها ضرورة من جهة العقل. وهذا المبدأ مستنبط من عبارة ابن رشد المأثورة بخصوص العدل، وهي: «إنَّ العدلَ معروفٌ في نفسه أنه خيرٌ وأنَّ الجورَ شرٌّ...» (22)؛ فالعدل بطبيعته أو جوهره خيرٌ ولا يأتي إلا بالخير، وعلى الصعيدين الفردي والاجتماعي سواء.

ثانيا: إنَّ رفع ابن رشد مفهوم العدل من المستوى الجدلي المتمثل بالحض الأخلاقي على قيمة اجتماعية وسياسية بالآن ذاته، إلى مستوى المفهوم الفلسفي متعدد الوجوه ومتشعب الارتباطات، جعل من العدل المفهوم أو المبدأ الذي يتخطى مستوى الحاجة الاجتماعية إلى مستوى الضرورة العقلية أساسا، والذي يحتكم إلى القيم الأخلاقية مظهرا وبنية. الأمر الذي أظهره بمظاهر وعكسه بمعانٍ اجتماعية وسياسية وثقافية كثيرة، تخص الفرد والجماعة والمدينة (الدولة) على السواء؛ لأن من طبيعة العدل في المدينة أنه «شيء يمتد في كل أجزاء هذه المدينة» (23)؛ فتظهر نتائجه حسنة على الأفراد والجماعات، وبالأقوال والأفعال.

ثالثاً: إنَّ العقل كان الوسيلة المثلى في تشخيص ابن رشد حالة الطغيان وفقدان العدل (أي سيادة الجور) ومخاطرها، وفي البرهنة على أهمية العدل وعظيم دوره في تمكين الجماعة من التجاوز الأحسن لمعيقات التمدن وتحقيق الرقي الإنساني الواجب، وفي ذلك إشادة بدور كلٍّ من العقل والعدل في تمكين البناء الحضاري، وتحقيق الرقي والمدنية لأيِّ مجتمعٍ كان.

كانت تلك من وجهة نظرنا للمبادئ الرئيسة الثلاثة للعدل عند ابن رشد، الفيلسوف وقاضي قرطبة الأشهر؛ ولا ندعي أنها الوحيدة، بل نستطيع أن نستنتج منها عدة قواعد أخرى، نظرية وعملية على مختلف الصُّعد، وفي مختلف المجالات. ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر، أنَّه:

لئن كان العدل خيراً بالمطلق؛ فإن ما يعارضه ويحول دون سيادته للعلاقة مع الذات أو مع الآخر، وعلى مستوى الفرد أو الجماعة، هو شرٌّ بالضرورة، أو سبيل للشر ومدعاة للجور. وذلك وفق حكم التناقض في القياس العقلي وأصوله المنطقية الصحيحة.

ومنها أيضاً أنَّه لما كان العدل - بجوهره - مرتكزاً على الضرورة العقلية والقيم الأخلاقية ومبرراً بهما معاً، فإن نقيضه - وهو الجور - يتنافى مع العقل والأخلاق معاً. ولما كانت حالة الجور كذلك، استحال إمكان إصلاح حال الفرد والجماعة بواسطته؛ مهما علا شأنه في الواقع أو جُمِّلَتْ صورته بأنواع الدعاية وأشكال التزوير...! ذلك أن جوهر الإصلاح قائمٌ على العدل، ومظاهر الرقي متجملَةٌ بحسنه ومتمكنةٌ بأصل سنده وقوة سلطانه، لاقتارنه بالحق والصدق في كل ادعاءٍ أو أداءٍ، ومطالبته بالمساواة والإنصاف في كل مجال يقصده العقلاء من الناس، خاصةً كانوا أو عامة، وأفراداً كانوا أو جماعات.

كذلك تحول مبدأ العدل، بفضل البعد الفلسفي للمفهوم، والذي رفعه إليه ابن رشد، من مبدأ اجتماعي ظرفي إلى مبدأ إنساني شمولي، فأصبح حقاً لكل إنسان، وواجباً عليه في الوقت ذاته مادام هذا الإنسان حكيماً يعمل ويفكر، أو يرغب في العيش مع الآخرين في مدينة عادلة، يقول ابن رشد: «إن العدل واحد، والظلم كذلك واحد. والعدل حق للإنسان، سواء في ميدان العمل أو في مجال النظر...»⁽²⁴⁾. وهذا بدوره يوضح سبب اعتبار العدل فضيلة عند ابن رشد، لا بل هو قوام فضائل نفس الفرد الحكيم، والسمة الأبرز للمدينة الفاضلة.

هكذا بدا لنا، وفق أقوال ابن رشد، أنَّ العدل، ومن ورائه العدالة، هو منبعٌ لكل خير، ومرشدٌ لكل فضيلة يمكن أن يتحلَّى بها الإنسان، وتقترب بفضل نفسه من الكمال، ويحقق له إنسانيته المتميزة بالعقل والإرادة، من خلال علاقته الإيجابية بأقرانه في المجتمع الفاضل. لكنَّ ذلك المجتمع لن يكون فاضلاً حقيقةً إلاَّ بانتهاج العدل الذي يجب أن يسود كل فئاته ويتوافر في كل مجالاته. وهذا ينقلنا إلى البحث في متطلبات توافر العدل عند ابن رشد، ومناقشة نتائجه، بشيء من التفصيل المناسب.

متطلبات توافر العدل ونتائجه وفق رأي ابن رشد

لئن كانت مجالات العلم والاقتصاد والسياسة وغيرها تشكل مرتكزات الحياة الاجتماعية وضروراتها، فإنه لن يستقيم عودها بنيةً، ولن تتجه فاعليتها لتقدم المجتمع والنهوض بحال مؤسساته غايةً، إلا بتوافر العدل وسيادة مستلزماته فيها، وذلك ليس على مستوى العلاقات بين مكوناتها فقط، بل وعلى مستوى غاياتها والغرض من وجودها أيضاً. وليس أقل من وضع الشخص المناسب في المكان المناسب. والشخص المناسب في مقياس العدل ليس الكفاء فقط، بل الأمين والرشيد، أي من كانت لديه سجية العدالة بطبعه وتحققت بين قوى نفسه. أي من كان عمله لخيرهِ وخير المدينة التي يسكنها (مجتمعه) معاً، ولم يكن لمصلحته على حساب غيره أو لمصلحة فئةٍ أو سلطة فقط، دون مصالح أهل مدينته. وما العدل المدني - وفق ابن رشد - إلا احترام السادة والجمهور لما توجبه النواميس الكونية والوضعية.

وفي ذلك يقول: «إن الإنصاف في المدينة وضبط النفس الذي هو فعل من أفعال العدل يفرض على كل واحد من أهل المدينة ممن يسكنونها أن لا يقوم إلا بعمل واحد من الأعمال التي تحتاجها، وهو العمل الذي أُعِدَّ له بالطبع. وهذه هي العدالة التي تمنح المدينة السلامة والبقاء مادامت قائمة فيها، كما تعطيها الفضائل الثلاث الأخرى (الحكمة والشجاعة والعفة). ويحصل لها ذلك عندما يجتمع رأي السادة والجمهور على احترام النواميس، ويرسخ في جميع أجزائها (سكانها)، أي أن يعمل كل واحد منهم العمل الذي أُعِدَّ له بالطبع، ولا ترغب نفسه فيما ليس له. لذلك فإن المدينة تسوي بين أصنافها، وإذا كان العدل فيها إنما هو أن يفعل كل واحد من أهلها ما هو مخصص بفعله، وهذا هو العدل المدني»⁽²⁵⁾. أي أن توافر العدل وسيادته في المجتمع أو المدينة الفاضلة، كما يصفها ابن رشد، سيجعلها توفر السعادة لسكانها من مختلف الجوانب. وهذا ينقلنا إلى البحث عن منعكسات سيادة العدل في المجتمع، كما نجدتها عند ابن رشد، وتخصيص الحديث عن بعض مجالاته كنماذج.

أولاً - العدل على الصعيدين الفردي والاجتماعي

إن حديث ابن رشد عن متطلبات توافر العدل ونتائجه في المدينة الفاضلة، يظهر ارتباط ذلك بضرورة توافره لدى كل فرد فيها وفق حاجته إلى إنجاز العمل الموكل إليه. وأن العدل على الصعيدين الفردي والاجتماعي مطلوب لأنه السبب في تحصيل الفضائل المرغوبة لكل صنف اجتماعي أو طبقة، وبالتالي السعادة للجميع. وقوله في ذلك ينطوي على دمج مقصودٍ بين مطالب توافر العدل على كلا الصعيدين، ويُظهر بدقة شكل العلاقة التلازمية بينهما، على أنها علاقة وجود

لوجود بين الفرد والجماعة (والعكس صحيح)، وذلك طبعا على مستوى الكيان لا على مستوى الجسد أو العيان. وهذا في رأينا مقصد قوله: «فبالضرورة ما يوجب وجود العدل في نفس الفرد سيكون بعينه ما يوجبه في المدينة الواحدة»⁽²⁶⁾. وبالتأكيد سيكون وجوده في المدينة سببا في وجوده عند الفرد.

1 - تلازم العدل في النفس والمدينة

إنَّ هذا التلازم جعل ابن رشد يصور المدينة بقواها وأجزائها على غمط النفس لدى الإنسان بقواها الثلاث: الشهوانية والغضبية والعاقلة. وهذا التقسيم لقوى النفس وُجِدَ عند الفارابي، ومن قبله عند أفلاطون. ولما كان ابن رشد قد لخص كتاب السياسة عند أفلاطون، وهو ما تضمنته المحاورة المعروفة بـ «جمهورية أفلاطون»، ولما كان الفارابي قد ألَّف كتابه «المدينة الفاضلة»، على غرار تلك الجمهورية، فلا غرابة في ذلك التناغم أو التطابق في التصور والوصف بين الفلاسفة الثلاثة أحيانا. لكنَّ ابن رشد فَصَّلَ في هذا الموضوع وتعمق في جوانبه باعتماد القياس المنطقي والبرهان العقلي أكثر من سابقيه. لذلك أكد أنَّ العدل في النفس هو أساس العدل في المدينة⁽²⁷⁾؛ لأنَّ «العدل في المدينة هو أن تكون كل واحدة من القوى الثلاث، أعني قوة الفهم (العقل)، وقوة الغضب (الشجاعة)، وقوة الشهوة (العفة)، تعمل ما ينبغي بالمقدار الذي ينبغي وفي الوقت الذي ينبغي. وبهذا المعنى قلنا إن المدينة حكيمة وشجاعة وعفيفة. وإن وجدت هذه الخصال الثلاث في نفس الإنسان فلن يتحقق فيه ضبط النفس والعدل إذا لم تكن هذه القوى على وجهها الحق في المدينة، وذلك بأن يكون الجزء الناطق (العاقل) هو الحاكم في سائر القوى الخاضعة له. ومن الجلي هنا أنه إذا لم تكن هذه القوى موجودة في النفس، فإنه لا يمكن أن تكون في المدينة، لأن هذه الأشياء لا يمكن أن توجد فيها إلا بوجود الناس»⁽²⁸⁾. أي أن هذه الفضائل لا تظهر إلا في الاجتماع الإنساني، وبها منسجمة يكون هذا الاجتماع فاضلا.

ويضيف شارحا التوافق بين الاجتماعي والفرد في المجتمع الفاضل، من حيث الانتظام الاجتماعي والاستقرار الفردي والطمأنينة والسلم على الصعيدين، فإنه «لما كانت هذه القوى الثلاث توجد في النفس على الحال التي هي عليها في المدينة الواحدة، كان السبب في وجودها في المدينة هو نفسه سبب وجودها في النفس؛ والعدل والإنصاف اللذين في نفس الفرد إنما هما، كما الحال في المدينة، أن يفعل كل واحد من أجزائها ما ينبغي فعله، حتى يصير الجزء العاقل هو الأمر، إذا كان حكيما وتعضده النفس بأسرها، يكون الجزء الغضبي مطيعا منقادا، يثور غاضبا لمحاربة غيره (القوة الشهوانية). ولهذا بعينه سمي الرجل حكيما بالجزء الذي به سميت المدينة

حكيمة»⁽²⁹⁾. وهذه الحال تمثل مطلباً ضرورياً لتحقيق العدل، وربما هي في الوقت ذاته من أبرز نتائج توافره، سواء بين القوى المكونة لنفس الفرد، أو توافره بين الأجزاء أو الطبقات المكونة للمدينة الفاضلة.

2 - سُبُلُ تحصيل الفضائل وتحسينها

بناءً على ما سبق يكون سكان المدينة متمتعين بالفضائل نظراً إلى أهليتهم الخاصة من جهة، ونظراً إلى أهلية البيئة الاجتماعية التي تحتضنهم من جهة أخرى. وهذا منطلق اهتمام ابن رشد بالتعليم والتربية، لكن ما هو مهم بالنسبة إلى بحثنا، ذلك الإنصاف للفرد والبيئة الاجتماعية، من حيث الفاعلية والسلوك الفردي والاجتماعي؛ وأقصد الحدود بين الفطري والمكتسب بلغة العلم اليوم؛ فالفرد يمتلك القابلية للتدرب على الفضائل والإرادة لفعلها والاختيار أو التفضيل بينها بما لديه من عقل وحسن تدبير أو جودة طويّة؛ والبيئة لديها الإمكان للتطوير والقابلية للتغيير نحو الأفضل، والقدرة على المحاسبة على التقصير، لا بل اقتلاع السيئ استجابة لمصلحة الكل، وليس كما يفعل الطغاة في المجتمعات الجاهلة، حيث يجري إفساد الكل عمداً بحجج واهية وأكاذيب مضللة ترتفع عند بعضهم إلى مرتبة الشعارات. وما ذلك إلا لسيادة القوى الشهوانية وتحكمها في تلك النفوس الجاهلة أو غير الحكيمة، ولعدم تمتعها بالفضائل الناتجة عن العدل أو عدم احتكامها إلى العقل «ذلك أن الرجل الشجاع هو الذي يعمل في كل وقت بجميع ما يملكه عليه العقل، وأعني بكل وقت: أوقات الخوف والحزن والشهوة. وهذا بعينه ما نقصده بشجاعة المدينة. وأيضا فالرجل الحكيم، هو الذي يكون العاقل منه دوماً هو الأمر لسائر أجزائه، وهذا بعينه الحال في المدينة، وشأن العفة في هذا الرجل الواحد كشأن العفة في المدينة. وإذن فبالطبع يكون الرجل في غاية من الفضيلة في هذه المدينة، لكون هذه المدينة في غاية من الفضيلة»⁽³⁰⁾. فالامتثال لمطلب العدل والاحتكام إلى سلطة العقل، يجعل التمتع بالفضائل متبادلاً بين الفرد والجماعة، فالخير يعم الجميع ويصدر عنهم.

وهكذا فإنّ التوافق بين الفردي والاجتماعي يكاد يصل إلى مستوى التطابق في النتائج، سواء في حال توافر العدل أو في انعدامه وسيطرة الجور. ولكن اللافت للانتباه هو أن نتائج العدل له مظهر واحد، ألا وهو سيادة الفضيلة والحكمة، وبالتالي توافر الصحة، وهذا يكون على الصعيدين الفردي والاجتماعي معاً. أمّا حالة الجور أو الاعتلال الناتجة بالضرورة عن فقدان العدل فتكون بمظاهر متعددة ومتدرجة أخطرها الاستبداد أو ما يسميه ابن رشد «وحداني التسلط» الذي لا يظهر إلا في المدن الجاهلة التي قد تفقدها هذه الحالة السياسية قابلية الاستعداد للتخلي

بالفضائل، وقد استفحل بها المرض أو الجور، فالمدينة في هذا الشأن - في رأي ابن رشد - أشبه بالجسم عند الإنسان الذي قد يفقده السقم كل توازن وجمال، فقد تورد الرذيلة (الظلم) المدن الفاضلة موارد الهلاك والزوال.

وفي ذلك يقول: «وقد تبين من ذلك أن العدل في نفس الفرد هو بعينه في المدينة، وبذلك يكون الظلم والجور في نفس الفرد هما بعينهما الظلم والجور في المدن الجاهلة، وهذا ليس شيئا أكثر من أن تتسلط قوة غير ملائمة من هذه القوى وتسود فيها، كتسلط النفس الغضبية أو الشهوانية. شأنها في ذلك شأن الجسم في صحته وسقمه؛ فكما أن الصحة هي توافق الأخلاق وتغلب المزاج، فالمرض هو مخالفة للمزاج والتغلب عليه، كذلك حال النفس؛ فصحتها إنما هي للمزاج في موافقتها للجزء العاقل، وعلتها في سيطرة بعض الأجزاء عليه؛ لذلك فالفضيلة هي ضرب من الصحة والجمال، والرذيلة هي ضرب من المرض، وكما أن الصحة واحدة بالنوع فكذلك الفضيلة. وإذن فالمدينة الفاضلة واحدة (نوع واحد)، أما الرذيلة فهي متعددة ومختلفة، كما أن الأمراض هي متعددة ومختلفة، ولما كان هذا كانت المدن الجاهلة متعددة ومختلفة»⁽³¹⁾. وهي بالتأكيد، ونظرا إلى حالها تلك، متعاندة ومتصارعة، تحتكم إلى السيف لا للعقل، ومصيرها الزوال، وقد تستعجله بأيدي بعضها البعض، ولا أسف.

كذلك فإن العدل حق لكل إنسان وفي كل مجال، بغض النظر عن جنسه وملته، مثله في ذلك مثل الصحة والعلاج الذي يجب أن يقدم إلى كل محتاج، وإلا كان هناك ظلم «العدل واحد والظلم كذلك واحد. والعدل حق للإنسان، سواء في ميدان العمل أو في مجال النظر، سواء تعلق الأمر بأهل ملتنا أو بغيرهم من الملل»⁽³²⁾. وهذا يعكس بعدا إنسانيا عاما وواضحا للعدل عند ابن رشد، يتجاوز كل الأبعاد الخاصة: كالوطني والقومي والديني...، وما هذا إلا لكونه يستند في إقرار ضرورة العدل بين الناس كافة على مبدأ العقل، والعقل فقط.

وهكذا استطاع ابن رشد أن يكشف فحوى العلاقة التكاملية بين الفردي والاجتماعي، خاصة في حالة توافر العدل، من خلال تأكيده انعكاس كل فضيلة على الصعيد الاجتماعي خيرا، وفضيلة على الصعيد الفردي؛ والعكس صحيح؛ فالفرد الحكيم العادل والفاضل تنعكس أعماله الخيرة إيجابيا، وبكل المقاييس والاعتبارات، على مدينته وأقرانه؛ لأن العدل في النفس وفي المدينة لا يأتي إلا بخير؛ أليس هو خيرا بذاته؟ ذلك أن الفرد بسيادة قوة العقل على قوى النفس الأخرى، سيتصف بالعدالة الشرعية، ولن يصدر عنه ما يتناقض مع مصلحة أهل مدينته أو يناقض خيرها. وكل ذلك يحدث بفعل آلية من الانسجام والتوافق بين قوى النفس على مستوى الفرد الفاضل وبين أجزاء الجماعة وقواها على مستوى المدينة الفاضلة. ومرد ذلك الانسجام يعود - بالاعتبار العقلي - إلى

ما يشبه العلاقة السببية بين الظواهر في الواقع، وإلى ما يشبه العلاقة اللزومية بين الأفكار والآراء في المنطق والتفسير النظري. وفي ذلك - كما تبين لنا - انعكاس واضح لمبادئ العدل الثلاثة التي سبق الحديث عنها في هذا البحث، واستنباط لعدد من نتائجها المتعلقة أصلاً بتوافر مطالب العدل وسيادة أحكام العقل، على الصعيدين الفردي والاجتماعي سواء بسواء. وهذا بدوره سينعكس على مجالات أخرى أبرزها المعرفي والسياسي، وسنبحث بهما تباعاً في الفقرات اللاحقة.

ثانياً- العدل في المجال المعرفي والفكري

لما كان الإنصاف هو المظهر الأبهى لتجلي العدل بين عامة الناس، فإنه من الواجب أن يكون بين العلماء والحكماء الباحثين عن الحقيقة فريضة وضرورة تظهر نبل سجايهم ورفعة شأنهم، إذا كان همهم - فعلاً - هو الوصول إلى الحقيقة بالعقل والبرهان. ذلك وفق ابن رشد أن: «البحث عن الحقيقة أشرف المهن، والمعرفة هي عبادة للخالق»⁽³³⁾. وفي رأيه «إن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات، إذا كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه، على الحقيقة، الذي هو أشرف الأعمال وأحظاها لديه. جعلنا الله وإياكم ممن استعمله بهذه العبادة التي هي أشرف العبادات، واستخدمه بهذه الطاعة التي هي أجل الطاعات»⁽³⁴⁾. فكيف لأشرف المهن ألا تكون ضرورة؟ وكيف لأفضل العبادات ألا تكون فريضة؟ ولكن وفق ما يفهم من أقوال ابن رشد، فإنها ليست فريضة على كل إنسان. بل بما يناسب حظه من العقل وغايته من المعرفة وقدرته على تحصيلها، وإن كان لا حجة لجاهل...⁽³⁵⁾. ذلك أنه وكما «الجوع والعطش إفراغ للجسم وفراغ يعرض له، كذلك الجهل وعدم المعرفة إفراغ للنفس وفراغ لها... والملاء الحقيقي هو الشيء الأشرف، وهو العقل. أشرف شيء في الوجود، وهو الأكثر حضوراً والأكثر حقيقة...»⁽³⁶⁾.

1- العدل شرط لحوار فكري بناء

لا نجد غرابة في أن تشكل الدعوة إلى العدل في الحوار الفكري مع المخالفين بالرأي المحور الرئيسي في كتاب ابن رشد (تهافت التهافت)، في سبيل الدفاع عن الحقيقة والباحثين عنها في المجال المعرفي. وهو إذ يؤكد ضرورة الإصغاء لمن نختلف معهم في الرأي، فما ذلك إلا لأن العدل في التحاور يقتضي عنده ألا ننتصر لرأي معين دون حجة مقنعة. والحجة هنا إما إلزام ببرهان عقلي وإما استناد لنص يُحتج به ويرجعنا إليه القياس العقلي أيضاً؛ ففي كلتا الحالتين واستجابة لمطلب العدل، يجب إرجاع الحكم إلى سلطة العقل ومحاكماته، سواء في بيان الدليل أو في فهم النص

وإسناد التعليل. فلا قبول لرأي، ولا ترجيح لقول بمجرد ظنٍ أو محض اعتقادٍ، أو مصدر انتماءٍ أو جبروت سلطةٍ، إلا من خلال اللزوم المنطقي المبرر من العقل، وبه وحده «فالحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له...»⁽³⁷⁾، وذلك قائم بالضرورة من جهة كونه حقا فقط، وإلا فهو باطلٌ يقينا لا محالة، وإن تلبّس مخادعة بلباس الحق.

وقد ذهب ابن رشد أبعد من ذلك عندما جعل للحوار الفكري قاعدة موضوعية، وربطها بقيمة أخلاقية يفرضها قيام العدل، ويرشد إليها مقصد العقل السليم في سعيه إلى تحصيل المعرفة وكشف الحقيقة؛ إذ يقول على لسان أرسطو: «ومن العدل، كما يقول الحكيم، أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي لنفسه، وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه»⁽³⁸⁾.

وهذه الفضائل عرفت عند أبي الوليد من خلال مناقشاته لمخالفيه وأتحف بها كتبه، فقد حرص على الإصغاء للمخالفين ومحااجتهم بالبرهان، فلم ينقض لهم رأيا أو يخطئه إلا في حدود الشرع وضروريات العقل، فكان ذكره لهم بكل ودٍّ واحترام، ولم يخرج أبدا عن حدود الأدب وحاجة المأرب، بل تجاوز ذلك أحيانا إلى حد الاعتذار عنهم في حال كشفه أخطاء فيما ذهبوا إليه، فضلا على عذرهم ودعوة غيره لذلك. فتجده يقول: «... يجب علينا، إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة، نظرا في الموجودات واعتبارا لها، بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه عن ذلك، وما أثبتوه في كتبهم: فما كان موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان غير موافق للحق نبهنا عليه وحذّرنا منه وعذرناهم عليه»⁽³⁹⁾.

وهذا ظاهر لدى ابن رشد في رده على الإمام أبي حامد الغزالي، حيث أثنى عليه فيما أصاب، واعترف بفضله في استنباط قواعد القياس المنطقي والبرهان العقلي وتطبيقها في الفقه والتفسير، حتى أنه سمى المنطق بالقسطاس المستقيم، وقد وافقه في بعض نقده الموجه للفارابي وابن سينا، خصوصا حديثهم في نظرية الفيض، فنجده يقول: «... ولذلك يحق ما قال أبو حامد في غير ما موضع من كتبه: إن علومهم الإلهية هي ظنية»⁽⁴⁰⁾، ولكنه في الوقت ذاته، وعندما لاحظ اعتماد الغزالي على معاندات وحجج سوفسطائية أبعدته عن مجال العلم في اعتراضه على ما وجد عند بعض الفلاسفة، وبعد أن يذكر اعتراضات الغزالي تلك، نجده يقول: «... ويظن أن هذا الكلام لسخفه يصدر عن أحد رجلين، إما رجل جاهل وإما رجل شرير... وأبو حامد مبرأ من هاتين الصفتين، ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلي، ومن غير الشرير قول شريري من جهة الندرة، ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من الفلتات»⁽⁴¹⁾. وفي موقع آخر وبالمناسبة ذاتها يبرر للغزالي بعض هفواته بقوله: «... أو نقول هناك ضرورة داعية لذلك!»⁽⁴²⁾.

وهذه إشارة إلى الأعراف الاجتماعية أو المتطلبات السياسية الظرفية، التي قد يجاروها المفكرون والعلماء من دون أن يكونوا مقتنعين بها.

وفي رأينا، إن تلك الدعوة عند ابن رشد لا تقل موضوعية وأهمية بشيء عن تأكيد حرية الرأي والتعبير التي يُطالب بها في عصرنا، وتوضع لها حدود متعلقة باحترام الخصوصية؛ لأن هذا يعني - من حيث المبدأ - أن أخلاقيات الحوار الفكري تقتضي أن ينظر كل طرف إلى آراء الطرف الآخر، من خلال مرجعية هذا الأخير، وبذلك يحصل التفهّم ويحدث التفاهم التكاملي الذي هو شرط الاعتراف بالاختلاف، ومطلب الثُبُل والتواضع في البحث عن الحقيقة؛ فعندما أخذ الغزالي في مناقشة آراء بعض الفلاسفة في كتابه «تهافت الفلاسفة» صرح بأن غرضه ليس تقديم البديل، فقال: «وإنما غرضنا أن نشوش دعاواهم وقد فعلنا». كان رد ابن رشد عليه، وفي كتابه «تهافت الفلاسفة» قائلا: «إن هذا لا يليق بالعلماء؛ لأن العالم بما هو عالم إنما قصده طلب الحق، لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول»⁽⁴³⁾.

2 - العدل يلزم الباحث بمنهج العلم وغايته

ليس ذلك فقط، بل إن تخصص العلم في موضوع ما يفرض على الباحثين - في رأي ابن رشد - استخدام ما يناسب ذلك العلم من أنواع البرهان (المنهج المناسب) التي تحقق أغراض المعرفة في ذلك العلم وغاية الحكمة منه، وأنه يجب أن: «يكون للمفكر منهج، وأن يتوافق دائما مع هذا المنهج، وأن ينظر دائما بأناة العلماء وموضوعية المفكرين، وسعة أفق الإنسان المستنير في حجج الخصوم، فلا يتعجل بالرفض، ولا يسرع بالاتهامات. حتى إذا حكمت نظرتة الأولى بأن هذه الحجج واضحة الشناعة، ظاهرة البطلان. إذ: «ينبغي لمن أثر طلب الحق، إذا وجد قولاً شنيعاً، ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشناعة، ألا يعتقد أن ذلك القول باطل، وأن يطلبه من الطريق الذي يزعم المدعي له أنه توقف منها عليه... وإذا كان هذا موجوداً في غير [العلوم] الإلهية، فهذا المعنى في العلوم الإلهية أخرى أن يكون موجوداً... فينبغي أن يعلم أنه ليس يمكن أن تقع في هذا الجنس مخاطبة جدلية، مثل ما وقعت في سائر المسائل، والجدل نافع مباح في سائر العلوم، ومحرم في هذا العلم»⁽⁴⁴⁾.

يتبين لنا - مما سبق - كيف أشار ابن رشد بوضوح إلى ضرورة عدم التسرع بالحكم والتخصص المعرفي، وقبل ذلك توافر الموضوعية العلمية أو ما سماها هو بالعدالة الشرعية، عند كل باحث عن الحقيقة، وعدم الركون لأي سلطة سوى سلطة العقل. وإن العبارات السابقة تظهر اقتران القول بالفعل في مواطن كثيرة عند ابن رشد، في نتاجه الفكري وفي بحثه الدائب عن الحقيقة. كيف لا

وهو المشترط أنه: «لا بد من أن يسمع الإنسان أقاويل المختلفين في كل شيء يفصح عنه إن كان يحب أن يكون من أهل الحق»⁽⁴⁵⁾. فلا يقبل ممن كانت تلك غايته أن يستأنس لرأي أو قول لمجرد أنه وافق اعتقاده أو هواه، ويرفض ما يخالف ذلك من دون أن يستند إلى البرهان العقلي في ما يقبل أو يرفض. وأن يكون قبل ذلك قد اطلع على أقوال كل سابقه ممن كان لهم اهتمام بموضوع بحثه، أي لا بد له من تفحص الموضوع على مختلف الوجوه، وعدم التسرع، واستكمال المعرفة بالشيء قبل الحكم عليه. وكما يؤكد في عبارته المأثورة: «لو سكت من لا يعرف لقل الخلاف» فما أدلها من عبارة، وما أحوجنا إليها!

3 - من العدل مخاطبة الناس على قدر عقولهم

كذلك فإننا إذا نظرنا إلى أسباب تصنيف ابن رشد للناس في نظرية التأويل لديه، وتمييزه بين الجمهور العام ممن تكفيهم الحجة الخطابية، وبين المتكلمين الجدليين الذين حظهم البرهان الجدلي، وبين العلماء والحكماء الذين يفترض بهم اعتماد البرهان العقلي، لأنهم في رأيه فقط الصنف الذي يحق له الاطلاع على التأويل وممارسته تجاه النص القرآني، إن استوفوا في سجاياهم متطلباته وفق مقتضيات اللسان العربي والشروط الدقيقة التي وضعها ابن رشد لذلك؛ وجدنا بلا ريب أن أسباب التصنيف تنبع من مبادئ العدل ومستلزمات تحقيقه تجاه الحكمة العقلية والشرعية معا، والحاجة الإنسانية والعدالة الاجتماعية والفكرية التي تنسجم مع واقع الناس وحظوظهم المعرفية الملاحظة لدى كل صنف منهم، حيث: «إنك إذ تأملت الشرع وجدته، مع أنه ضَرَبَ للجمهور في هذه المعاني [التي تحتاج إلى التأويل: كالنور واليد والكرسي والعرش وغيرها...] المثلالات التي لا يمكنهم تصورها من دونها، فقد نبه العلماء على تلك المعاني أنفسها التي ضرب مثالاتها للجمهور [ليس كمثله شيء...]. فيجب أن يوقف عند حد الشرع في نحو التعليم الذي خص به كل صنف من الناس، وألا يُخلَطَ التعليمان كلاهما، فتفسد الحكمة الشرعية [والوصية] النبوية. ولذلك قال النبي عليه الصلاة والسلام: «إننا معشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم، وأن نخاطبهم على قدر عقولهم». كما قال علي رضي الله عنه: «حدثوا الناس بما يفهمونه، أتريدون أن يُكذَّبَ الله ورسوله»⁽⁴⁶⁾. أي أنه من العدل كل العدل تخصيص كل صنف من الناس بالخطاب المعرفي المناسب لعقولهم، وذلك ضمان لتحقيق الغاية المرجوة في الإيمان بالعقيدة وفي العمل وفق حدود الشرع؛ وهذا أمر شرعي، فضلا على كونه مطلباً عقلياً ومظهراً من مظاهر العدل في المجال المعرفي، لذلك فإن الالتزام به من قبل العلماء والفقهاء والمفكرين على السواء، هو بآن واحد شرطٌ وسبيلٌ للصالح والفلاح معا.

بهذا الصدد يذكر الجابري أنَّ من الأخطاء المعرفية الجسيمة التي وقع بها بعض ممن عرف بـ «الرشدين اللاتينيين» زعمهم بازدواجية الحقيقة عند ابن رشد، وقولهم إنه يفرق بين حقيقتين؛ واحدة للعامة وأخرى للخاصة. وقد عظم هذا الخطأ ليصل عند البعض حدا ادَّعي فيه ظلما أن ابن رشد فرق بين حقيقة يقول بها الدين وحقيقة تقول بها الفلسفة والعلم. والصحيح أن ابن رشد «يؤكد أن الحقيقة واحدة، ولكن إدراك العلماء لهذه الحقيقة الواحدة يختلف عن إدراك الجمهور لها، وهذا الاختلاف في إدراك الحقيقة والوعي بها يرجع فقط إلى المستوى المعرفي للشخص لا إلى شيء آخر»⁽⁴⁷⁾. ولئن كان ابن رشد يعترف بخصوصية كل من الخطاب الديني والخطاب الفلسفي، واستقلالية كل منهما، فإنه وفي أكثر من موقع ومناسبة، يؤكد وبالبرهان الواقعي الموضوعي على كونهما تعبيرين متعاضدين ومتكاملين عن حقيقة واحدة. ذلك فضلا عن كون غايتهما واحدة، وهي نشر الوعي والفضيلة، فهما سبيلان متناظران متكاملان لكشف الحقيقة وإدراك الحق، وإثبات وحدة العقل من جهة، ووحدة العقل والوجود من جهة أخرى، وتعظيم الموجد سبحانه. وله قول ماثور في ذلك: إنَّ «الله لا يمكن أن يعطينا عقولا ويعطينا شرائع مخالفة لها...!»⁽⁴⁸⁾. فما بال المغرضين قد غفلوا عن كل ذلك عنده واتهموه بخلاف ما قاله أو نبه إليه، فزعموا أن الحقيقة لديه أصبحت حقيقتين، إما جهلا منهم بمعنى ما قاله ابن رشد ودلالة، وإما تليفقا على الرجل ودعما لمصالحهم واتجاهاتهم السياسية والاعتقادية.

إن رؤية ابن رشد المعرفية، من جميع الجوانب التي عرضناها، تظهر لنا رغبته الملحة في التأسيس لمشروع إصلاح على الصعيد الفكري والعلمي قد لا يخص الثقافة العربية فقط، بل يتجاوزها إلى الأفق الإنساني عموما، وهذا دأب كل فلسفة أصيلة، وكل فيلسوف أو حكيم جاد وموضوعي، فقد لخص الدور المعرفي لكل فيلسوف وعالم أو باحث عن الحقيقة، في بناء المعرفة وتصحيح مسار العلم وتطويره بقوله: «إن الوضع الطبيعي للمتقدم على المتأخر، أن يكون سببا لاستخراج الحق والوقوف عليه»⁽⁴⁹⁾؛ فالمعرفة الإنسانية محصلة لجهود العظماء من المفكرين، ونتاج كل واحد منهم هو حلقة تصل السابق باللاحق، في سلسلة التطور المستمرة للعلوم بأنواعها، عبر مراحل التقدم المعرفي للعقل البشري الذي لا حدود وضعيه له قد يرسمها الطغاة من المتسلطين في كل مكانٍ أو أي زمان.

وهكذا فقد كان لفلسفة ابن رشد أثرها الذي لا ينكر، وثمارها التي لا تعاب في النهضة الأوروبية، علميا وفلسفيا وسياسيا، أما عربيا فالأمر مختلف بعض الشيء، إذ وجد الأثر فعلا، ولكن ثماره، ولعله في المتلقي والمتسلط معا، كانت من حيث الكم قليلة، أما من حيث الكيف فجليلة، لا بخمطٍ ولا بأثُلٍ. وهذه الثمار هي التي أظهرت براعة ابن رشد العلمية، وتمكنه من ربط النصوص

المتنوعة بعضها ببعض، وجعلها تشهد لبعضها، وتتسلسل عن بعضها لزوماً، في عملية استنتاج وتحليل ونقد بناء قوامها الألفة والتآلف، لا القسر والابتزاز اللذان يمارسهما التحزب والتعصب أيديولوجياً، أو في قوالب مفروضة استجابة لسلطة أو هوى. فقد كان تحزبه بوصفه فيلسوفاً للعقل وحده، وغايته كقاضٍ هي تطبيق العدل، وهمه كعالم تمحيص الحق أينما وجد؛ وفي كل ذلك وقبله كان ممارساً للفضيلة ومجسداً لمعانيها. متقيداً بالعدل في المجال المعرفي وملتزماً بمبادئه، قبل أن يطالب غيره بذلك. ولكن أين ذلك من بعض المفكرين والمثقفين العرب اليوم؟ ممن يتحزبون لمصالحهم، ويدافعون عن أطماع رجالات المال والسياسة، وزعماء الأحزاب والطوائف والعصبيات، وقد تغاضوا عن الرذائل واحتقروا الفضائل، فتجد منهم من يركن إلى المستبد ويعينه، ويكيل التهم والشائم جزافاً، لمن خالف هواه وجانب تطرفه الأعمى؟!

ثالثاً: العدل في المجال السياسي وإدارة شؤون الحكم⁽⁵⁰⁾

جعل ابن رشد مهمة علم السياسة تنحصر في تدبير نفوس الجماعة، مقابل كون الأخلاق علم تدبير نفس الفرد؛ فالعلوم عنده نوعان: علم نظري هدفه تحصيل العلم لذات العلم، إنه معارف يعلمها الإنسان وليس عليه بالضرورة أن يعملها، كالحساب والفلك والهندسة والطبيعية عامة، بما فيها الطب والنفس. وعلم مدني: يضم المعارف التي يعلمها الإنسان ويعملها معاً، فمقصودها النهائي العمل. وهي جزآن: علم الأخلاق وغايته تدبير النفوس بهدف تحصيل كمالها وبالتالي سعادتها، وعلم السياسة وغايته تدبير المدينة للحصول على كمالها، وبالتالي سعادة ساكنيها مجتمعين أيضاً، وهو غير حاصل إلا في المدينة الفاضلة ولمواطنيها⁽⁵¹⁾. فمعلوم أن المقصود بالمدينة، هم أهلها بوصفهم نفوساً تسعى إلى الحصول على كمالها الذاتية في ظل العيش المشترك بسعادة، وذلك يتحقق بزعم ابن رشد في ظل السياسة الرشيدة التي مقصدها تحقيق فضيلة العدل بين أناس المدينة جميعهم، وبشرط أن تكون العدالة الشرعية من أبرز خصائص حاكم تلك المدينة أو رئيسها.

1 - حاجة السياسة إلى العدل

أما الحاجة إلى السياسة وأهميتها فتكمن في غايتها الإنسانية، وفي جعل النفوس تنقاد طواعية لتحقيق المصلحة العامة، بالإقناع الواقعي المرتكز على المصالح الفعلية لكل فرد، فيخدم الجماعة كأنه يخدم ذاته، ويحرص على خير الكل بوصفه خيره هو لا خير السلطة ولا الحاكم، وهذه الخدمة بالأداء فعلاً لا بالادعاء. ومرد ذلك هو كون «كل ذي نفس له فعل، وكل ذي فعل كماله

في فعله، أو تابع لفعله»⁽⁵²⁾. ولما كان الإنسان اجتماعيا بطبعه، ولا يجري له الوجود، فضلا على الكمال، إلا بالاجتماع مع أقرانه، ومن خلال علاقاتهم المتبادلة والمتنوعة في فترات وأمصار محددة، جاز لهذا الاجتماع وتلك العلاقات، إن لم تكن مؤسسة على مبادئ العدل وسيادة العقل أن تُفقد الإنسان - ليس كماله فقط - بل وجوده الفعلي فضلا عن الفاعل أيضا؛ حيث «إن اكتساب المرء لأي من هذه الفضائل (العفة والشجاعة والحكمة) دون معونة الآخرين محال، إذ إن الإنسان يحتاج إلى الآخرين في اكتساب فضيلته، فهو إذن كائن اجتماعي بالطبع، وهو أمر يُحتاج إليه، ليس من أجل الكمالات الإنسانية فحسب؛ وإنما من أجل ضرورات الحياة أيضا»⁽⁵³⁾.

يبدو واضحا هنا، ربط ابن رشد تحقيق الإنسان وجوده الفعلي وكماله بالعدالة الاجتماعية المحققة في المدن الفاضلة فقط. وهو «ربط بين عملية استكمال الذات الإنسانية وجودها الإنساني كغاية قصوى، وضرورة بناء المجتمع الأمثل، مجتمع العدالة الاجتماعية والسعادة الإنسانية الذي يتكون من الذوات الإنسانية مضمونا، ومن العلاقات الاجتماعية شكلا، ومستوى التطور التاريخي تمرحلا نوعيا»⁽⁵⁴⁾. ولئن كان استكمال الإنسان إنسانيته متحققا بالعدالة الذاتية، وهي في اعتماده لتلبية حاجاته بأنواعها على العقل الذي به تميز وكان إنسانا؛ فإن العدالة الاجتماعية لا تتحقق فعلا - في رأي ابن رشد - إلا بالعقل وسيادته أيضا، ولكن المسألة تحتاج إلى مدينة حكيمة يحكمها رئيس فاضل يحتكم إلى عقله لا لشهواته، فالعدل تحتاج إليه السياسة ولا يحتاج إليها ضرورة. وإن العدالة الاجتماعية غير ممكنة إلا في مدينة فاضلة منظمة وفق ضرورات وجودها وتأمين حاجات ساكنيها، كعقلاء وأحرار لا كعبيد وسجناء، «فالدولة ستكون حكيمة، إذا ما الحكمة حكمت كافة الفئات. كما يكون الرجل حكيما، إذا ما العقل حكم سائر قوى النفس... لا يتحقق ذلك ما لم تكن الفئات الاجتماعية خاضعة لما ترسمه الحكمة والراسخون في العلم»⁽⁵⁵⁾. وفي هذا تقريب بين وجهة النظر الإسلامية تجاه المسألة، وبين رأي أفلاطون، وربما ابن رشد في حكم الفلاسفة.

2 - العدل يجعل المدينة الفاضلة واقعا محققا

إن ابن رشد، في طرحه هذا، يحاول أن يبدو واقعي الرؤية، برهاني النهج في المجال السياسي، وإن وسيلته في ذلك كانت الاحتكام إلى العقل أيضا. وهو ما جعله، وفق الجابري، يرتفع بالفكر السياسي من مستوى الجدل إلى مستوى العلم. وقد ظهر ذلك بوضوح من خلال إقامته المسألة السياسية على الواقعي والممكن عوضا عن المثالي والواجب، واعتماده الإصلاح التدريجي بواسطة التربية والتعليم، كطريق وحيدة يستطيع المجتمع بواسطتها تحويل الممكن الذهني الفاضل طبعا إلى واقع فعلي، وترسيخ بنيانه وضمان استمراريته، فكانت غايته إثبات إمكان تحقق نموذج

المدينة الفاضلة على الأرض لا في الخيال (كما فعل أفلاطون)، ولا في السماء أو الآخرة (كما فعل سلفه الفارابي)... وقد نظر لقيام ذلك النموذج، بأكثر من طريقة وشكل. وهذا بفضل سيادة مبدأ العدل على مستوى الفرد والجماعة، وبالتالي على مستوى المدينة ككل... وحقته في ذلك «أنَّ الشؤون الإنسانية ومنها السياسة وتدبير المدن والمحافظة على الفاضل منها، هي مجال الإرادة الإنسانية. وتلك الإرادة هي محل اختيار وتوجيه بالعقل، فلا تحكمها الحتمية التي تحكم الظواهر الطبيعية»⁽⁵⁶⁾؛ لأنَّ العقل بطبيعته سيختار المناسب من الممكنات، ويوجه إلى الأولى فالأولى من الضروريات في المجتمعات أو المدن.

فالمدينة الفاضلة، وفق قوله: إنما تكون «حكيمة في مذهبها الفكري الذي تسود فيه على كل أجزائها»⁽⁵⁷⁾، أي أنَّ الفضيلة والحكمة حاصلتان لها ضرورة عندما تسودها السياسة الرشيدة، التي يكون مقصدها العدل بين أهلها، وتكون العدالة والحكمة من خصال رئيسها. ولهذا السبب بالذات حضت الشريعة الإسلامية - في رأي ابن رشد - الناس جميعاً على العدل، ذلك أنها «شريعة إنسانية لا تضع العقاب إلا محلّه، ومن مقاصدها نشر العدل، ولقد تكرر العدل والحض عليه في نصوص الشريعة كثيراً، حتى يمكن القول: إنها شريعة العدل...»⁽⁵⁸⁾.

وقد نظرت له وأمرت به على صعيد الفرد والفكر والمجتمع والسلطة وحتى الاعتقاد، ولا يعدم الباحث أن يجد ذلك في نصوص كثيرة، لعل أبرزها قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾⁽⁵⁹⁾؛ فالأمر بالعدل والنهي عن البغي مطلق شمولي، وعلى سبيل التعميم لا التخصيص، سواء من جهة كونه أمراً من الله لأي إنسان كان (مؤمناً أو كافراً)، أي بكل مبدئية ومرجعية، فالعدل والإحسان غاية كل توجيه إلهي للإنسان وسببه معاً. أو من جهة كونه أمراً ملزماً للإنسان، يجب عليه مراعاته بكل سلوك وفي كل مجال، وهو شرط التعقل ونتيجته، فالأمر والنهي والوعظ والتذكير إنما يكون للعاقل حصراً لا لغيره، وبما لديه من استعداد فطري أو مكتسب لذلك. وهذه بالطبع، بالنسبة إلى ابن رشد، ليست دعاية أو دعوة للإسلام، بل إظهاراً لأهمية العدل وإبرازاً لدور العقل في كل مجال ومن كل ناحية، ومحاولة لإقناع أتباع ملته (المسلمين) وفقهائهم خاصة، ومن بعدهم أبناء مجتمعه والناس عامة، بضرورة الامتثال لمطلب العدل وصوت العقل؛ لأنه هو لا غيره الذي تحض عليه الحكمة والشريعة، وتفرضه الضرورة العقلية والاجتماعية، ويحتاج إليه الفرد والمجتمع، ويتجسد خيراً في الواقع، وإنه بذلك سبب وغاية لأي كمال يمكن للإنسان أن يحققه بذاته أو بالمجتمع. وكلما كان مركز الإنسان العلمي أو الاجتماعي أو السياسي في المجتمع أرفع، كانت إمكانية مساهمته ومسؤوليته عن تحقيق العدل والعدالة

أكبر، والتزامه بالعقل أنفع له ولغيره. كيف لا وفيلسوفنا يعول بصلاح المدينة بأسرها على صلاح حكمائها وحكامها.

3 - العدل ميزة للرئيس وهدف لنظام الحكم الفاضل

إنَّ لرئيس المدينة وخصاله أهمية بالغة في تحقيق سلمها ورفقها، ومما يدل على تلك الأهمية عناية ابن رشد الفائقة بشروط اختيار حاكم المدينة الفاضلة، وتحديدده للصفات التي يجب أن يتمتع بها مَنْ تندبه المدينة لرئاستها، لا مَنْ ينصب نفسه بالغبلة وما شابه؛ فيشترط قائلا: «إنه ينبغي أن يُختار من هؤلاء [الحفظة والحراس] الأفضل، وهو أكثرهم حبا لمنفعة أهل المدينة وأكثرهم تهذبا فيهم. وذلك إنما يكون إذا اجتمعت فيه شروط: منها الثبات على الرأي وعدم الحيدة عنه ولو غصبا واضطارا»⁽⁶⁰⁾. فهو حاكم بتفضله في خدمة أهل مدينته لا بالاستغلال والاستعباد، وتهذبه بالرفقة والرحمة بهم لا بالغلظة والاستبداد عليهم. أما صفاته الأخرى التي يكون بها نافعا ورؤوفا رحيمًا، فهي الحكمة والفضيلة وحب التعلم وقوة الحافظة والتشوق للكمال ومحبة الصدق والإعراض عن اللذات والشجاعة والخطابة والاستعداد لكل خير وجميل، كالعدل وغيره من الفضائل، وأن يكون قوي البنية حسن القوام⁽⁶¹⁾. ويجب عليه «أن يتحوَّ بهلء عزمته نحو كل شيء خير وجميل بذاته، مثل العدل وسائر الفضائل الأخرى، بعد أن تهرست نفسه بمحبة كل ما هو عقلي»⁽⁶²⁾. لذلك تتجلى غاية الحاكم القصوى عند ابن رشد «في إيصال دولته إلى ما هو أفضل، والابتعاد عما يسيء إليها، ولا يوجد أكثر سوءا في الدولة من أن نجعلها تنقسم إلى عدة دويلات»، أي طبقات أو طوائف متناحرة بينها، والأكثر جودة هو خلق الانسجام بين أبنائها وجعلها كالجسد الواحد: «إما أن يعيشوا جميعا وإما أن يموتوا جميعا، لأن أفراحهم وأتراحهم واحدة». وعلى الحكام أن يمارسوا تأثيرهم بالقوة الحسنة وقوة المثال⁽⁶³⁾، ويكون ذلك بالأفعال لقوة تأثيرها، لا بالأقوال رغم أهميتها؛ فالعدل - في رأيه - هو الوجه العملي لمقاصد علم السياسة، والعمل أظهر وأبقى من العلم، والمقصود في النهاية هو العمل وليس مجرد القول والتنظير بزعمه. وإذا كان فيلسوفنا «يفاضل بين العلم والعمل وينتهي إلى أن الأولوية للعلم فلأنه هو الذي ينير العمل، أما الأخلاق فلا بد من أن تكون مصاحبة للعلم والعمل معا»⁽⁶⁴⁾، ومعلوم أن العلم بلا أخلاق ضرره أكثر من نفعه.

أما حديثه عن أشكال أو أنظمة الحكم والمفاضلة بينها فطويل وتفصيلي، ويمكننا إيجازه بما يلي: الأنظمة خمسة، أولها «الديموقراطي»⁽⁶⁵⁾. الملكي قائم على الطغيان المعنوي - الشرف، وحكامه لا يهتمون إلا بالسعادة الحسية والثراء. وثانيها «الحكومة الأولجاركية»⁽⁶⁶⁾. وهم القلة

الثرية المستغلة والمتملكة لدولة أغلبية أهلها فقراء. وثالثها الحكم «الديموقراطي»، وفيه كل إنسان حر يملك ما يريد ويفعل ما يشاء، ولكن الحكام من الطبقة المتسلطة، وقد جاءوا ظاهرياً برغبة أهل المدينة الذين في أغليبتهم من الفقراء، لكن حقيقة الأمر، أنه وبفعل التعسف وحاجة العامة إلى الحماية في ظل قانون الحرية غير المحدودة، يتحرك المستضعفون ضد الحكام الذين سرعان ما يتحولون إلى طغاة. ورابعها الحكم «الدكتاتوري» أو «وحداني التسلط» الذي يمكن أن يتحول إليه أي شكل من أشكال التسلط في الأنظمة السابقة، وذلك طبعاً، بعد تحول حكامها إلى طغاة. وإن سكان المدينة الطاغية «هم حقا عبيد» لحكامها الذين هم بدورهم عبيد بئسوا لشهواتهم أيضاً. وخامسها النظام الأمثل في المدينة الفاضلة، التي يحكمها الفلاسفة أو الحكماء، وفيها ينال كل مواطن نصيبه من السعادة الذي يتناسب وقدراته⁽⁶⁷⁾، واستعداداته التي تميز بها طبيعة أو فطرة. لذلك «وبما أن الحال في المدن مماثلة تماماً لتلك الموجودة بين الرجال، فإنه لا يوجد ثمة رجل أسعد من الملك الفاضل، ولا ثمة أخسأ من المستبد»⁽⁶⁸⁾.

4 - العدل محور الفهم المدني للاجتماع الإنساني

وهكذا فقد جاء الفهم السياسي والاجتماعي والأخلاقي «المدني»، للعدل بين الناس بالمطلق، عند ابن رشد، ليعكس ضرورة إنسانية لا تستمر الحياة ولا تتطور من دونها. إنه - وفق قول أحدهم - يقدم فهما «واقعيًا موضوعيًا من خلال تأكيده ضرورة إلغاء القاعدة المادية، والموضوع الجوهرى للطغي [الطغيان] والاضطهاد، أي إلغاء الملكية الخاصة... وإشراف الحكومة العقلانية على تنشئة الأجيال تنشئة تبتغي العدالة الاجتماعية، بالعلاقة مع تحقيق العدالة الذاتية للنفس البشرية، ووضع الرجل المناسب في المكان المناسب... وتحقيق الانسجام العام في المجتمع، بإلغاء الأسس الموضوعية للصراع الطبقي»⁽⁶⁹⁾. لهذا نجد ابن رشد يصف حالة الانحراف عن الفضيلة لجهة الرذيلة وخطرها عند بعض فئات المدينة بقول شديد اللهجة، فينقل عن أفلاطون قوله: «لا يوجد في رعاة الغنم شيء أفظع وأخزى مما لو دربوا كلابهم على الحراسة، وهي الغاية المطلوبة، ولكن بسبب الجوع أو النهم أو عادات أخرى رذيلة تتحول إلى ذئاب شرسة تأكل الماشية وتنهش لحمها... إن هذا المثل ينطبق تماماً على الحراس، حيث إن الشيء المخزى لهم هو أن يكون الحراس مستعدين لقهَر أهل مدينتهم باستخدامهم السيئ لقدراتهم وقوتهم... وإذا أعلنوا حرباً فسيعلنونها من أجل ما يملكون لا من أجل دفع الضرر عن أهلهم»⁽⁷⁰⁾. إن الحكمة والإنصاف في المدينة وسيادة ضبط الأنفس وتربيتها على فضائل كالعفة والشجاعة والتعقل، هو فعل من أفعال العدل الذي يفرض على كل واحد من أهلها، أن يقوم بعمل واحد من الأعمال التي تحتاج

إليها، العمل الذي أعد له ويناسبه بالطبع. وتلك هي العدالة التي تمنح المدينة السلامة والديمومة. فالمدينة الفاضلة تساوي بين سكانها، وهذا هو العدل المدني، والابتعاد عنه أو الزيغ هو سبب الجور الذي يخرب المدن.

يمثل هذا التحديد للعدل والسياسة، وبذلك النقد البناء للفكر من خلال الواقع، وللواقع من خلال الواجب، انتقل الفكر الإنساني مع ابن رشد من مجال الفلسفة السياسية التنظيرية إلى مجال فلسفة التاريخ الحيوية. وذلك من خلال الاعتراف الصريح بفاعلية واقعية للإنسان على صعيد الذات والمجتمع «فالإنسان فاعل حقيقي واقعي وفعله اجتماعي وتاريخي. وهذا ما استوجب بحث الواقع الاجتماعي عند ابن رشد، وبشكل عيانيّ مشخص، حيث برزت واقعيته في معالجته لهذه المسألة، وبعد نظره في بحثه للبنية الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية، للدول ذات الأنظمة المختلفة العادلة منها والجائرة، وبالتالي تحديده للعوامل الأساسية من أجل الوصول إلى مجتمع العدالة الاجتماعية و«المجتمع الأمثل»⁽⁷¹⁾. وهذا مبتغى العلم المدني أو التدبير السياسي الذي يشكل العدل الفضيلة المحورية لكل غاياته.

الاستنتاجات

وهكذا فإنّ الفلسفة العربية الإسلامية، مع طرح ابن رشد لمقصدي العقل والعدل، خصوصا في مجال السياسة، عرفت غمطا علميا، وإن كان على مستوى النظرية، تجاوز كثيرا وبجراحة كلّ ما كان من شأنه أن يكرس اليأس الأفلاطوني الذي كان قد أعلن استحالة تحقيق نموذج المدينة الفاضلة، وبالتالي انحسار الإصلاح السياسي واستقالة العقل. وتجاوز أيضا، كل الأنماط السياسية والفكرية التي حاولت ترسيخها بعض كتب الآداب السلطانية لفقهاء وفلاسفة مسلمين كتبوا في هذا الموضوع قبل ابن رشد وبعده، ممن غاب عندهم الحديث عن مقصد العدل لغياب نقدهم المباشر والصريح لوحداًني التسلط أو الاستبداد، وحضر مكانه النصح بالطاعة والتحذير من الفتنة، وهو أمر - على الرغم من أهميته - يمكن أن يكرس مبدأ التسلط ويبرر الظلم، خصوصا إذا ما اقترن بحديثٍ عن خلافة أو إمامة أو ولاية لمغتصبٍ وصل إلى الحكم بالغلبة، على مبدأ «من اشتدت وطأته وجبت طاعته»⁽⁷²⁾. وبهذا الصدد لا غرابة في أن يقول الجابري: «إنه ولأول مرة سيجد القارئ العربي في تراثه المتراكم عبر خمسة عشر قرناً، خطاباً سياسياً يواجه السياسة مواجهة صريحة مسلحة بالعلم والفلسفة. إن ابن رشد يندد بجميع أشكال التسلط والاستبداد، ويؤمن بالتقدم وينشد الإصلاح في الحكم والسياسة، كما ينشده في مجال العقيدة والعلم والفلسفة»⁽⁷³⁾. ويقول في عبارة أخرى، لا تخلو من الحماسة، إنّ: «ما تبقى من تراثنا الفلسفي، أي ما يمكن أن يكون قادراً على أن يعيش

معنا عصرنا، لا يمكن أن يكون إلا رشديا. وفي ظل طفرة الإسلام السياسي [التوظيف السياسي وتفشي مظاهر التعصب والتطرف الديني والإرهاب] اليوم، يمكن القول: إن ترشيد الإسلام السياسي [الفكر السياسي الإسلامي]، والتخفيف من التطرف الديني إلى الحد الأقصى لا يمكن أن يتم من دون تعميم الروح الرشدية في جميع أوساطنا الثقافية ومؤسساتنا التعليمية»⁽⁷⁴⁾.

على ضوء ما سبق، لا نجد بدا من التأكيد أن التطرف (التشدد أو التعصب أو الإرهاب) له أرض أو بيئة واحدة ينبت فيها هي الجهل. وله مزارع واحد ألا وهو الجور، ويسقى بماء آسن ألا وهو الحقد واللؤم. ولكنه أبدا لا يخض طبيعة شعب ولا أمة ولا ملّة ولا طائفة بذاتها. حيث «إن نهج الاستبداد للمستبد لا يترك له صديقا من سكان المدينة يحبه ويخلص له، ولا كذلك من بين المستبدين بعضهم لبعض. وكل ذلك يبدو طريقة لحياة المستبد غير العادلة والمتطرفة. إنها مضادة لما حددنا من طريقة صحيحة من قبل... [الحياة الفاضلة] فإن مدينته، مدينة الشر والرذيلة، هي في الطرف الأقصى بالضبط لتلك المحكومة من قبل الملك ذي الأخلاق الفاضلة والحسنة»⁽⁷⁵⁾.

وإذا كان الأمر كذلك، يخشى أن يتحول كل إنسان في ظل الاستبداد إلى متطرف عندما يمارس الظلم أو يتعرض له، خصوصا إن كان جاهلا وتحكمت فيه الرذائل كنزعة الانتقام أو غريزة العدوان أو شهوة السلطان. «... فالمدينة الفاضلة هي واحدة، بينما المدن الجاهلة عديدة ومتنوعة، مثلها في التعدد والتنوع مثل الرذيلة»⁽⁷⁶⁾. وبذلك يكون الاستبداد صنوا للتطرف والتعصب، وقد عرفته معظم الشعوب عبر التاريخ ومازالت، لكن بأشكال مختلفة من صهيونية واستعمار، إلى فاشية ونازية وعنصرية وطائفية... وغيرها. وكانت وسيلته دوما العنف أو الإرهاب، وبيئته هي الجور والاستعباد، وشرعته الانتقام. أما دواؤه فهو العدل والعلم، ووسيلتنا إلى ذلك هي نشر الوعي والاستنارة بنور العقل والفضيلة والتسامح...!

وهكذا فإن إعادة طرح النهج العقلاني في العدل لـ ابن رشد القاضي والفقيه، وابن رشد الفيلسوف والعالم والطبيب تُثُلُّ ضرورة ثقافية، ليس فقط للمكانة المرموقة التي يتبوؤها هذا المفكر العربي المسلم في الفكر الإنساني، بل هي ضرورة تملّحها علينا حاجتنا الملحة اليوم إلى نهج ابن رشد ذاته، وإظهار روحه العلمية المفعمّة بالموضوعية والمتسلّحة بالعقل نقدا واجتهادا. إننا في حاجة إلى محاكاته في تحقيق ما تميّز به من سعة الأفق المعرفي، والانفتاح على الحقيقة أينما وجدت، والربط بين العلم والفضيلة، على مستويي الفكر والسلوك معا. إن نموذج ابن رشد يبقى مثالا للمثقف المطلوب اليوم وغدا، المثقف والمبدع الذي يجمع بين استيعاب التراث ومثّل الفكر المعاصر المتفاعل مع الواقع بروح نقدية مشبعة بالفضيلة العلمية والأخلاقية، تقدّم البرهان على الجدل وترفعُ العقل فوق الهوى والتعصب، وتعلي شأن الإنسان بوصفه إنسانا فقط.

الخاتمة

كان ابن رشد، في مشروعه الفلسفي، وكما تظهر كتاباته بتنوعها وعمقها الفكري، مقاصدي النهج من دون إسقاط مبدأ السببية، ولكن بما يقرره العقل من ارتباط بين العلة والغاية؛ فقد انتقد بعض المتكلمين من أجل حفظ مقصد الدين، وهو اتباع الحق، وكي لا يحرفوه عن غاياته النبيلة بجدهم العقيم أحيانا. وانتقد بعض الفلاسفة من أجل حفظ مقصد العقل، وهو البحث عن الحقيقة كي لا يزيفوا الحكمة، وانتقد كل أنواع الاستبداد والجور من أجل حفظ مقصد العدل، وهو الفضيلة كي لا تهدم الممالك.

وقد حُصَّ على العدل في كل مجالٍ بالحاج شديد، وهو ما ضمَّنه - على وجه الخصوص - تصوره الفلسفي للإصلاح السياسي الذي تركز حول فضيلة العدل من خلال نقد الاستبداد، أو كما سماه وحداني التسلط، وذلك لأن بناء المدن أو المجتمعات هو أساس الرقي الإنساني ووعاؤه الحقيقي. فالخير والشر ليسا عند ابن رشد - كما تبين لنا سابقا - قائمين بذاتهما، بل يقومان بالاجتماع الإنساني، والغاية ليست معرفة ماهية الفضائل بل العمل بها؛ فالتطبيق الفعلي لمبادئ العدل في الواقع هو الذي يبني المدن الفاضلة ويسعد أبنائها.

لقد كانت فلسفة ابن رشد ومشروعه العقلاني من أكمل مشاريع الإصلاح الاجتماعي والسياسي، وأكثرها توازنا في تاريخ الفلسفة العربية، وما ذلك إلا لأنه قد فتح الباب واسعا أمام الفكر النقدي في الواقع السياسي، وأمام سيادة العقل العملي في الاجتماع الإنساني، وأمام التفكير العلمي الذي يربط الظواهر بغاياتها وأسبابها التي من جنسها؛ وكان هذا كله موظفا للبحث في مدنية الإنسان وحضارته وحقوقه، وقبل كل ذلك في إنسانيته.

تلك هي رسالة ابن رشد العلمية والفلسفية، ومهمته التي ندب نفسه إليها، وكان وفيا لها، فكرا وسلوكا، فأصبحت سببا لخلود ذكره وعموم أثره الطيب في الغرب والشرق على السواء.

الهوامش

- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص 195.
- ابن منظور، لسان العرب، ج 13، دار النوادر، الكويت، 2010، ص 456، كلمة «عَدَل».
- معنى «عَدَل»، معجم المعاني الجامع، <http://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/>
- الشنقيطي، محمد، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، مطبعة المدني، القاهرة، ج 3، د. ت.، ص 317.
- انظر: الموسوعة الحرة - ويكيبيديا - العربية، بتصرف. <https://ar.wikipedia.org/wiki/>
- القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 135.
- القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 90.
- تفسير القرطبي، ج 10، ص 167.
- الجاحظ، تهذيب الأخلاق، ص 28.
- علي الجرجاني، التعريفات، ص 147.
- علي ابن حزم، الأخلاق والسير، ص 81.
- ابن الجوزي، الشفاء في مواعظ الملوك والخلفاء، ت: فؤاد عبدالمعظم أحمد، دار الحرمين، الدوحة، 1402 هـ، ص 47.
- المرجع ذاته، ص 45.
- موسوعة السياسة، عبدالوهاب الكيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج 4، د. ت.، ص 18.
- المرجع ذاته، ص 18.
- المرجع ذاته، ص 19.
- العراقي، عاطف «حقيقة مذهب ابن رشد من منظور الفلسفة العربية»، ابن رشد وفلسفته بين التراث والمعاصرة، أعمال الندوة العربية، سلسلة المائدة الحرة 43 - أ، مراجعة: د. عبد الأمير الأعسم، ج 1، بيت الحكمة، بغداد، 1998، ص 366.
- المرجع ذاته، ص 366.
- الجابري، محمد عابد، ابن رشد - سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص 195.
- ابن رشد، تهافت التهافت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص 365.
- الجابري، محمد عابد، أخلاقيات الحوار عند ابن رشد، www.aljabriabed.net/maj10_ibnrushd1.htm
- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص 195.
- ابن رشد، الضروري في السياسة، ت: د. أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص 119.
- الجابري، محمد عابد، ابن رشد - سيرة وفكر، مرجع سبق ذكره، ص 146.
- ابن رشد، الضروري في السياسة، نقله عن العبرية د. أحمد شحلان، مرجع سبق ذكره، ص 119.
- المرجع ذاته، ص 121.

وهنا لا بد من الإشارة إلى مسألة منطقية فحواها أنه: إن كان ابن رشد، وكما يزعم البعض، قد وقع في خطأ منطقي وهو اعتماد أن ما يصدق على الجزء يصدق بالضرورة على الكل، وهذا مخالف لقانون التقابل بالتداخل بين القضايا الحملية المختلفة بالكم فقط، في القياس المباشر عن طريق تقابل القضايا ونصه «إن صدق الجزئية لا يعني بالضرورة صدق الكلية»، بل العكس هو اليقيني، أي «إن صدق الكلية يعني بالضرورة صدق الجزئية»، وبالتالي فإن ما يصدق على الكل يصدق بالضرورة على كل أجزائه. ونحن إذ نشير إلى ذلك إنما نقصد إمكان اعتماد الحالة اليقينية والصحيحة في فهم حجة ابن رشد، أي اعتماد أن ما يصدق على المدينة يصدق على كل أفرادها وأجزائها. وهو مخرج منطقي لا نراه بعيداً عن مجمل أقوال ابن رشد. لذلك ومن جهتنا لا نعتبر أن ابن رشد هو من وقع في هذا الخطأ، وإن كان غير معصوم، بل ربما بعض من شَرَحَ له أو ترجم عنه.

ابن رشد، الضروري في السياسة، نقله عن العبرية د. أحمد شحلان، مرجع سبق ذكره، ص 121.

المرجع ذاته، ص 122.

المرجع ذاته، ص 122.

المرجع ذاته، ص 122 - 123.

الجابري، محمد عابد، ابن رشد - سيرة وفكر، مرجع سبق ذكره، ص 146.

ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تح: مورييس بويج، دار المشرق، بيروت، 1990، ج 1، ص 10.

المرجع ذاته، ص 10، كذلك: الجابري، محمد عابد، ابن رشد - سيرة وفكر، مرجع سبق ذكره، ص 180.

قال عمر ابن الخطاب رضي الله عنه يوماً ما: «لا حجة لجاهل في بلاد الإسلام»؛ لأن خط مراسل ولاية مصر لم يرق له.

ابن رشد، الضروري في السياسة، نقله عن العبرية د. أحمد شحلان، مرجع سبق ذكره، ص 206.

ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997، ص 96.

ابن رشد، تهافت التهافت، مرجع سبق ذكره، ص 280.

ابن رشد، فصل المقال...، مرجع سبق ذكره، ص 92 و 93.

ابن رشد، تهافت التهافت، مرجع سبق ذكره، ص 295. للتوسع انظر: الجابري، محمد عابد، ابن رشد - سيرة وفكر، ص 147 - 152.

المرجع ذاته، ص 476.

المرجع ذاته، ص 409، للتوسع انظر: الجابري، محمد عابد، ابن رشد - سيرة وفكر، ص 149 و 150.

المرجع ذاته، ص 302، كذلك انظر: الجابري، محمد عابد، ابن رشد - سيرة وفكر، مرجع سبق ذكره،

ص 147، الهامش (16).

عمارة، محمد، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، 1983، ص 92.

ابن رشد، تهافت التهافت، مرجع سبق ذكره، ص 204، للتوسع انظر: الجابري، محمد عابد، ابن رشد - سيرة وفكر، ص 146.

عمارة، محمد، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، مرجع سبق ذكره، ص 26 (بتصرفٍ بسيط).

الجابري، محمد عابد، ابن رشد - سيرة وفكر، ص 180.

انظر: المرجع ذاته، ص 180 - 182.

المرجع ذاته، ص 178.

أضفنا شؤون الحكم هنا لاعتبارنا أن السياسة أسلوب، بوليتيك: بوليك في اللغة الفرنسية، وتعني المعاملة بلطف أو الحنكة أو التبصر في العلاقات بين الناس عموماً؛ وليس فن حكم المجتمعات أو إدارة السلطة فيها، بالضرورة؛ الباحث.

- انظر: ابن رشد، الضروري في السياسة، مرجع سبق ذكره، التقديم للجابري، ص 46.
- ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، رسائل ابن رشد، دائرة المعارف العثمانية، حير آباد الدكن، 1947، ص 56.
- ابن رشد، شرح جمهورية أفلاطون، ت: روزننتال، جامعة كامبريدج، 1969، ص 113.
- عامر، عمار، مفهوم الغائية الإنسانية لدى ابن رشد، مطبعة عكرمة، دمشق، 1998، ص 305 و 306.
- ابن رشد، شرح جمهورية أفلاطون، مرجع ذكر سابقاً، ص 115.
- انظر: الجابري، محمد عابد، ابن رشد - سيرة وفكر، مرجع سبق ذكره، ص 242.
- ابن رشد، الضروري في السياسة، مرجع سبق ذكره، ص 49.
- الفلاي، بوبكر، الفكر المقاصدي عند ابن رشد، ص 10 (pdf).
- القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 90.
- ابن رشد، الضروري في السياسة، مرجع سبق ذكره، ص 102.
- انظر: المرجع ذاته، ص 135 - 138.
- ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، ت: حسن مجيد العبيدي، دار الطليعة، بيروت، 1998، ص 141.
- انظر: عامر، عمار، مفهوم الغائية الإنسانية لدى ابن رشد، مرجع سبق ذكره، ص 309.
- ابن رشد، الضروري في السياسة، مرجع سبق ذكره، ص 60.
- كذلك: الفلاي، بوبكر، الفكر المقاصدي عند ابن رشد، ص 8 (pdf).
- هي الثيوقراطية: مذهب يقوم على تحليل السلطة السياسية على أساس ديني، كنظرية «الحق الإلهي»، انظر: الكيالي، عبد الوهاب، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، د. ت. ج 1، ص 928.
- هي الأليجاركية: نوع من حكم القلة... وفيها يتوقف الحكم على الثروة والملكية، غالباً ما تنتهي بالطغيان، مشكلتها الاحتفاظ بالسلطة، حديثاً هي وصف لحكومات تعتمد النفوذ الأجنبي والتي ليس لها رصيد جماهيري... وتعتمد على المال والقوة العسكرية. انظر: المرجع السابق نفسه، ص 415.
- انظر: عامر، عمار، مفهوم الغائية الإنسانية لدى ابن رشد، مرجع سبق ذكره، ص 320 - 325.
- كذلك انظر: ابن رشد، شرح جمهورية أفلاطون، ص 210 - 215.
- ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، مرجع سبق ذكره، ص 220.
- عامر، عمار، مفهوم الغائية الإنسانية لدى ابن رشد، مرجع سبق ذكره، ص 336.
- ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، مرجع سبق ذكره، ص 105 و 106.
- عامر، عمار، مفهوم الغائية الإنسانية لدى ابن رشد، مرجع سبق ذكره، ص 318.
- الجابري، محمد عابد، ابن رشد - سيرة وفكر، مرجع سبق ذكره، ص 27.
- الجابري، محمد عابد، ابن رشد - سيرة وفكر، مرجع سبق ذكره، ص 27.
- المرجع ذاته، ص 11.
- ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، مرجع سبق ذكره، ص 220.
- المرجع ذاته، ص 123.

المصادر والمراجع

أولاً: الكتب الدينية
القرآن الكريم.

ثانياً: المصادر

- ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.
- ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله عن العبرية: د. أحمد شحلان، تقديم الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.
- ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، ت: حسن مجيد العبيدلي، دار الطليعة، بيروت، 1998.
- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.
- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تح: موريس بويج، دار المشرق، بيروت، 1990.
- ابن رشد، تهافت التهافت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.
- ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، رسائل ابن رشد، دائرة المعارف العثمانية، حير آباد الدكن، 1947.
- ابن رشد، شرح جمهورية أفلاطون، ت: روزننتال، جامعة كامبريدج، 1969.

ثالثاً: المراجع

- ابن الجوزي، الشفاء في مواعظ الملوك والخلفاء، ت: فؤاد عبدالمعظم أحمد، دار الحرمين، الدوحة، 1402هـ.
- الأندلسي، علي بن حزم، الأخلاق والسير، تح: إيفا رياض، دار ابن حزم، د. ت.
- الجابري، محمد عابد، ابن رشد - سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.
- الجاحظ، أبي عثمان عمرو بن بحر، تهذيب الأخلاق، دار الصحابة للتراث، طنطا، 1989.
- الجرجاني، علي، التعريفات، تحقيق: محمد المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، 2004.
- الشنقيطي، محمد، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، مطبعة المدني، القاهرة، ج3، د. ت.
- عامر، عمار، مفهوم الغائية الإنسانية لدى ابن رشد، مطبعة عكرمة، دمشق، 1998.
- العراقي، عاطف، «حقيقة مذهب ابن رشد من منظور الفلسفة العربية»، ابن رشد وفلسفته بين التراث والمعاصرة، أعمال الندوة العربية بمناسبة الذكرى المئوية الثامنة لوفاة ابن رشد (1198 - 1998م)، سلسلة المائدة الحرة 43 - أ، مراجعة: د. عبد الأمير الأعسم، ج1، بيت الحكمة، بغداد، 1998.

العليبي، فريد، رؤية ابن رشد السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007.
عمارة، محمد، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، 1983.
تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن الكريم)، ج10، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1935.

رابعاً: الموسوعات والمعاجم

ابن منظور، لسان العرب، ج13، دار النوادر، الكويت، 2010.
الكيالي، عبدالوهاب، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، د. ت.

خامساً: المراجع الإلكترونية

الفلاي، بوبكر، الفكر المقاصدي عند ابن رشد (pdf).
الموسوعة الحرة، ويكيبيديا العربية، بتصرف
<https://ar.wikipedia.org/wiki/16/3/2017>.
الجابري، محمد عابد، أخلاقيات الحوار عند ابن رشد
http://www.aljabriabed.net/maj10_ibnrushd1.htm 23/2017/3
معجم المعاني، معنى «عَدَلٌ».
<http://www.almaany.com> 23/6/2017 م

النقد المُقارن .. بين التنظير والممارسة

أ. العربي قنديل *

تقديم

نروم في هذه الدراسة التوسع في مقارنة الأدب المُقارن فيما يطرحه من إشكال يتعلق بالغموض المنهجي وضبابية التمفصلات بين النظرية والمنهج. وسنروم الإجابة عن ذلك الإشكال من خلال مساءلة ما يُفترض أن يكون منهجا مُقارنا في ظل طرح نسقي يولف بين الخلفية المعرفية وإواليات النقد المقارن كمنهج نقدي. كما سنحرص على قياس هذا التصور المنهجي بمعياري المنهج والمنهجية، فضلا على أننا سنسعى إلى رسم ملامح تصور منهجي يفتح سؤال المنهج المقارن على جل مباحث الدرس المقارن، وعلى مستجدات السياق الفكري والحضاري المعيش. وعليه، نبني دراستنا للأدب المقارن، في التنظير والممارسة، على ثلاثة محاور أساس، هي:

- 1 - الأدب المُقارن من الحضور إلى الغياب.
- 2 - النقد المُقارن وسؤال المنهج.
- 3 - المنهج المُقارن بين المنهج السيميائي والنظرية الثقافية.

أولا - الأدب المقارن من الحضور إلى الغياب

1 - ظهور الأدب المقارن

تعددت الآراء حول نشأة «الأدب المقارن» بين من يعود به إلى أصول أولى تمتد في عمق التاريخ الإنساني، ومن يؤصل له انطلاقاً من القرن الثامن عشر؛ كتعالق مباشر بين فاعلية المقارنة عامة والمقارنة الأدبية خاصة. وإذا ركزنا على الاتجاه الثاني، لدقة علاقته بالأدب المقارن في مفهومه الاصطلاحي، نجد إيف شيفريل يعود به إلى مصطلح «التشريح المقارن» (anatomie comparée) خلال القرن الثامن عشر، ثم يرصد مسيرة تطوره مع الآداب الحديثة في مقابل الآداب القديمة خلال القرن التاسع عشر، ليتخذ المفهوم شكلاً جديداً في القرن العشرين مع ظهور مبحث الكلاسيكيات الأجنبية. وبعد ذلك وصلت المقارنة إلى التأصيل المؤسسي مع أعمال «الرابطة العالمية للأدب المقارن»، مطلع القرن الحادي والعشرين⁽¹⁾.

وإذا كان شيفريل يعود بالأدب المقارن إلى القرن الثامن عشر، فإن بول فان تينغيم يحصر بدايته الفعلية في القرن التاسع عشر مع محاضرات فيلمان منذ 1827م، وكذا مع العديد من المقالات التي نشرت منذ 1830م، فضلاً على الكتب المتخصصة منذ 1840م⁽²⁾. غير أن الكاتب يقر بأن الانطلاقة الفعلية للأدب المقارن كانت مع صدور كتاب «الأدب المقارن» سنة 1886م لصاحبه بوسنيت، ثم مع ظهور مجلة الأدب المقارن (La revue de la littérature) سنة 1887م مع ماكس كوخ. وفي الإطار الزمني نفسه، نجد تصور ماريوس فرانسوا غويار الذي يُرجع الأصول الحقيقية لنشأة الأدب المقارن إلى جورج براندس سنة 1871م، وبوسنيت سنة 1886م، وغيرهما ممن كشفوا عن وعي رومانتيني كوسموبوليتي أو تصور تاريخي⁽³⁾. ولعل ما يهمنا في هذا التنازع التاريخي هو ضبط فترة غليان المقارنة وبروزها في السياق التاريخي للأدب إبداعاً ونقداً؛ حيث نلقي تزامن ظهور الدرس المقارن مع الحضور القوي للتقابل بين الكلاسيكي والرومانسي، فضلاً على الحضور القوي للمناهج التي نعتت بـ «السياقية» أو «الخارجية» أو غيرهما، كالمناهج التاريخية والنفسية وغيرهما. فهل هذا مؤشر على أن النظرية المؤسسة للنقد المقارن هي النظرية نفسها المؤسسة لهذا النوع من النقد؟

2 - مفهوم الأدب المقارن

قبل الإجابة عن هذا السؤال، نجد أن تحديد مفهوم الأدب المقارن أمر ضروري ومُحدّد لسبيل الإجابة. فما هو الأدب المقارن؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تحتاج إلى إجابات متعددة بتعدد المفاهيم والاتجاهات؛ إذ عرّف الأدب المقارن تطوراً كبيراً منذ ظهوره أول مرة إلى يومنا هذا؛ فتلوّن بألوان المحيط الذي عمل فيه وبه. وتعددت مدارسه وتصوراته بتعدد الرقع الجغرافية التي توسلت به لدراسة آثارها الأدبية في تعالقاتها المختلفة.

وعليه، نلّفى تحديد الاتجاه الفرنسي لمفهوم الأدب المقارن في دراسة علاقات التأثير والتأثر بين الآداب المختلفة، ومثاله تعريف بول فان تيينغ: «موضوع الأدب المقارن (...) هو دراسة مؤلفات مختلف الآداب في علاقاتها ببعضها»⁽⁴⁾. وهو تصور ممتد عند بعض الدارسين العرب ممن تبناوا التصور الفرنسي، ومنهم مجدي وهبة الذي يعتبر الأدب المقارن مبحثاً لـ «العلاقات بين أدب وغيره من الآداب القومية المختلفة»⁽⁵⁾، وسبيلاً إلى كشف الموضوعات الأدبية المشتركة التي «يمكن اعتبارها تراثاً يتعدى الحدود القومية»⁽⁶⁾.

أما الاتجاه الأمريكي، فلا يركز على علاقات التاريخ والتأثير، بل ينظر في الآداب ذاتها، وفي شعرياتها من منطلق تصور موسع للأدب المقارن يفتح على الجماليات الداخلية وعلى الفنون التعبيرية الأخرى. من هنا «كان مطمح الأدب المقارن عند المدرسة الأمريكية، هو دراسة أي ظاهرة أدبية، من وجهة نظر أكثر من أدب واحد، في اتصالها أو عدمه، بعلم آخر أو أكثر من علم»⁽⁷⁾. وبخصوص الاتجاه السلافي، فقد وقف في منزلة بين المنزلتين؛ حيث ارتبط بالمادية الجدلية التاريخية، فكانت الآداب الإنسانية - بالنسبة إليه - متصلة ومنفصلة في الآن ذاته، وذلك تبعا للشروط المادية المفروزة للبنية الفوقية عامة، وللأدب خاصة⁽⁸⁾. إضافة إلى إيمان هذا التيار بتشكل المقومات الفنية والظواهر الأدبية المستعرضة للآداب الإنسانية وفق شروط إنتاج داخلية.

وفي تطور نوعي لمفهوم الأدب المقارن، نجد أن امتداده في الدراسات الثقافية قد أخرجه من انحساره، مستفيداً من تراكم مختلف المحطات السابقة نهلاً منها ونقداً لها. حيث انفتح على المقارنة بين الآداب والثقافة الجماهيرية للعصر المعيش (الرسم، الموسيقى...) ⁽⁹⁾، إضافة إلى فتح باب المقارنة بين الأدب الرسمي والأدب الشعبي...⁽¹⁰⁾. فأى نظرية تؤسس عليها كل هذه التعريفات والتصورات الملتصقة بالأدب المقارن؟

3 - الأدب المقارن وفلسفة الحضور

لطالما استند الأدب المقارن على فلسفة حضور تؤطر آليات اشتغاله، سواء أكان ذلك في المدرسة الفرنسية أم في المدرسة السلافية أم في المدرسة الأمريكية أم في التوجهات العربية التي نهلت من تلك المدارس. فقد أسس البعد التاريخي للمدرسة الفرنسية على حضور الوثائق والدعامات النصية

التي تشهد على حضور التأثير والتأثر. كما تشهد المادية التاريخية على حضور بنية تحتية للحكم على حضور بنية فوقية، وهو ما يتضح في بعض القواعد التي يقدمها أعلامها؛ من قبيل ربط الثقافي والتاريخي والجمالي بنظام روحي لكل شعب، وجعل المصادر الوطنية والأجنبية النواة الأولى لتحديد الظواهر الأدبية، وخضوع الآداب لقواعد ثابتة الاتصال والتبادل، وملازمة السيورة الأدبية العالمية لكل إغناء أدبي - وطني⁽¹¹⁾.

وإذا كانت تاريخية الفرنسيين وتاريخانية السلافيين تؤسسان لحضور خارجي، فإن جمالية الأمريكيين تنبني على حضور داخلي يبحث في البنى الأدبية الشاهدة على شعرية فن من الفنون التعبيرية أو جنس من الأجناس الأدبية، وهو ما يمكن من مقارنة الشعرية المتعددة والمختلفة في إطار نظرية الشعرية العامة.

تتفق فلسفة مدارس الأدب المقارن ومنهجيتها في الاشتغال؛ حيث يؤول اشتغالها الإجرائي إلى منهجية استقرائية تستحضر معطيات مادية للبحث في علاقتها، والحكم على الأعمال تاريخيا/ أخلاقيا أو تاريخيا/ جماليا أو أدبيا/ بين - ثقافيا.

4 - الأدب المقارن وفلسفة الغياب

لا تنحصر فاعلية المقارنة في الكائن - كما سبقت الإشارة إليه سلفا - بل قد تتجاوز ذلك إلى الممكن، وإلى الذي يجب أن يكون. فإذا كانت المدارس المقارنة قد أرست دعائم درس وصفي تحليلي فإن المقارنة الجديدة تستند إلى تحقيقات وتحيينات الممكنات الغائبة⁽¹²⁾؛ فالدراسات الثقافية ذات المنحى المقارن (ومنها النقد النسوي والنقد الثقافي وغيرهما) تفترض وجود ثنائيات في الإنتاج الإنساني تتطلب سيورة تأويلية لإبرازها أو للبرهنة على حضور أحد طرفيها وغياب الآخر، أو هما معا، ومن أمثلة تلك الثنائيات: الأدب الرفيع والأدب الوضع، المستعمر والمستعمر، الرجل والمرأة، الحاكم والمحكوم...⁽¹³⁾.

غير أن قولنا بانبناء هذا التصور على فلسفة الغياب قد يصطدم - عند البعض - بحضور المقومات المادية في الإبداع أو الإنتاج الإنساني؛ كما أن الإيمان بوجود الثنائيات هو تأسيس للحضور بشكل من الأشكال؛ فأين الغياب في ظل هذا الحضور؟

في هذا الإطار، ننطلق من تصور تأويلي للمقارنة بما هي «فعل هرمنوتيكي يتساءل باستمرار عن العلاقات كمصدر وجودي عن كينونة الكائن، بما هو كائن وبما عليه أن يكون»⁽¹⁴⁾. فالعلاقات في تجريدتها مصدر للوجود، والوصول إليها لا يكون إلا بالتأويل. إن حضور الإنتاج الإنساني (الإبداع) كدعامة في التأويل لا يرتبط بالحضور بقدر ما ترتبط بالغياب؛ حيث إنها لا تمثل موضوعا

«مفارقة» معناه في ذاته، من دون ارتباط بالدارس المقارن. وهو المفهوم الذي يبسطه إدموند هوسرل كالآتي: «تمثل المفارقة النقيض الفينومينولوجي لمفهوم المحايثة من جهة إحالتها على كل ما يستمد وجوده وشرعيته من خارج الوعي ونظامه»⁽¹⁵⁾. وإذا كنا نستبعد - وفق المرجعية المؤطرة التي هي الدراسات الثقافية - فكرة المفارقة وفلسفتها المادية التي تشرع للحضور، فإن ما يؤكد الغياب هو نقيضها؛ أي مفهوم المحايثة. غير أن مفهوم المحايثة نفسه يحتاج منا تحديداً، على اعتبار أن الفينومينولوجيين يقولون بنوعين من المحايثة. ذلك أن المحايثة التي تؤسس للدراسات الثقافية ليست المحايثة الخالصة التي تبرهن على وجودها بالبداية والحدس لكونها مؤسسة على فلسفة مثالية تغرق في الغياب الذي لا يسعف الدرس المقارن الجديد وتوجهه نحو تحديد الاختلافات/ الثنائيات. إننا - على خلاف ذلك - نقصد المحايثة الفعلية المرتبطة بالوعي؛ وبوعي المبدع وبوعي الدارس المقارن. إن المحايثة الفعلية التي تؤسس للدرس المقارن الجديد هي تلك التي عرفها هوسرل بأنها «تتصل بانضمام فعلي للموضوع إلى الوعي كأنه وعاء يحوي موضوعاته، وهي التي نجدها في التصور النفسي أو الطبيعي للمعرفة»⁽¹⁶⁾. ومادام لكل ثقافة وعيها الخاص فإن انضمام الموضوع الواحد إلى كل ثقافة سيكشف عن انضمام إلى وعي مختلف يغني الدرس المقارن، ويستحضر إمكاناته التي تختلف بدورها من ثقافة إلى أخرى.

أما عن إشكال الاعتماد على الثنائيات في الدرس المقارن الجديد فإن مقام توضيحه يكمن في أن الثنائيات إوالية من إواليات النقد المقارن الجديد، لا معرفة في حد ذاتها. إذ قد تكشف الدراسة المقارنة عن حضور الثنائية، وقد تكشف عن غياب أحد طرفيها، وقد تكشف عن غيابها - كما تُثُلَّت في بداية الدراسة - وقد تبرز انعكاس مواقعها كما فعل عبدالله الغدامي مع الفحولة بين الأصولية والحداثة.

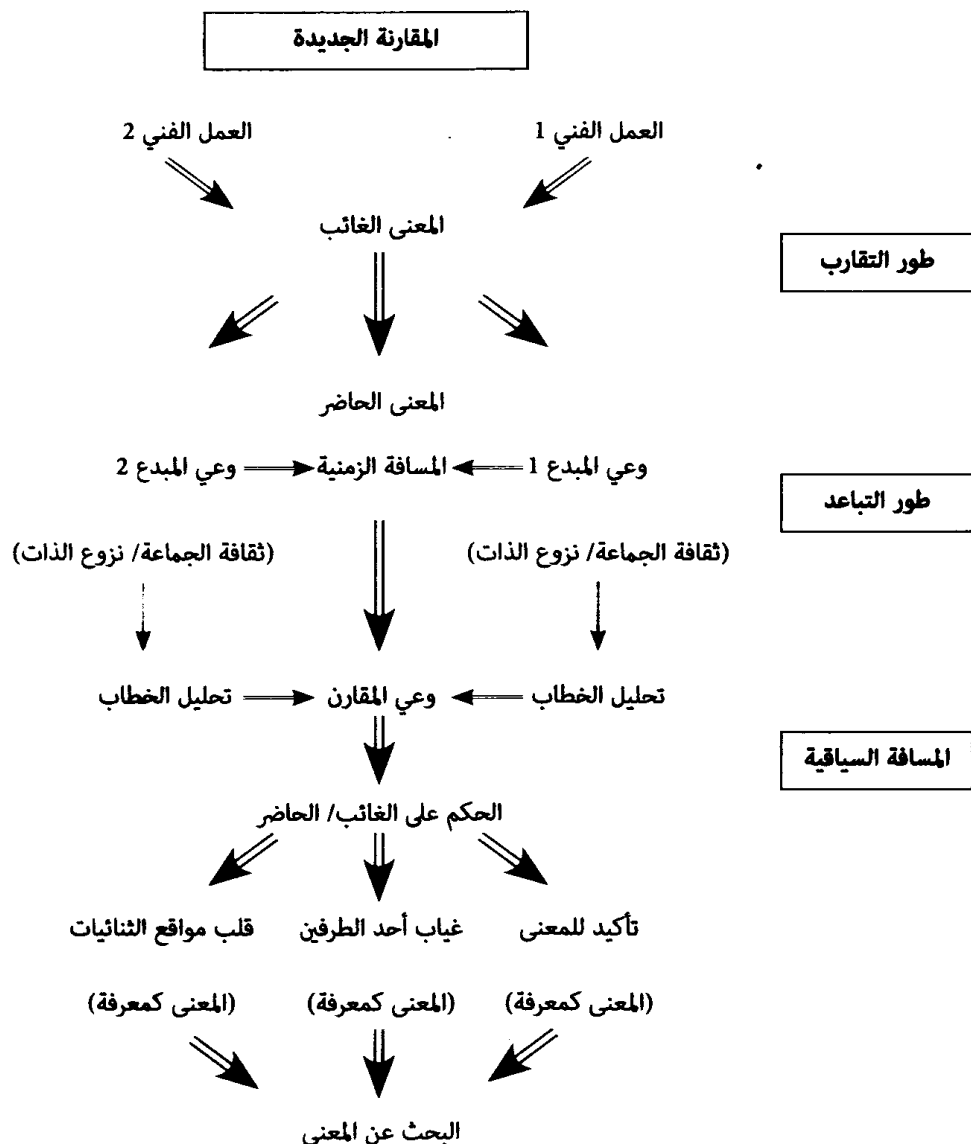
وعليه، يكون استحضار الثنائيات خارج إطار المعرفة المفارقة، أو المحايثة الخالصة، بل في المحايثة الفعلية - كما تمثلها هوسرل في قوله: «ينبغي علينا ألا نقبل عند البدء أي معرفة بما هي معرفة، وإلا فلن يكون من وراء ذلك أي مطلوب ممكن أو ذو معنى، فالأمر نفسه»⁽¹⁷⁾. إنها المعرفة المرتبطة بالمحايثة الفعلية التي لا تتكشف إلا بعد دخولها في حوار مزدوج مع وعي المبدع وسياقه في الإنتاج، مع وعي الدارس المقارن الذي يستحضر الوعي الأول ويضيف إليه المسافة الزمنية التي نبه إليها هانس جورج غادامير في قوله: «مركز التأويل. تشغله ظاهرة كانت مهمشة تماماً في فن التأويل السابق، وهي المسافة الزمنية ودلالاتها بالنسبة إلى الفهم»⁽¹⁸⁾.

وإذا كان ذلك كذلك، فإن وعي المبدعين يتخذ لنفسه مفهوم «القصدية» الهيرمينوطيقية، ووعي الناقد - مع مراعاة المسافة الزمنية - يتخذ لنفسه مفهوم المعنى الظاهراتي الذي يتولد عن

التقاء وعي الموضوع بعوي الذات. وبذلك يكون «الاستحضار المسبق للمعنى - الذي بفضل يدرك الكل - لا يثير فهما واضحا إلا إذا حددت الأجزاء - المحددة تبعا للكل - بدورها هذا الكل»⁽¹⁹⁾. فالمعنى / الثنائيات الغائبة لا تتحدد كمعرفة إلا بعد دراسة أجزائها في الحضور، للبرهنة عليها كمعرفة غائبة. وإذا كانت الثنائيات بحاجة إلى لغة / دوال تحينها وتخرجها إلى الوجود بالفعل، فإن دوال الثنائيات في العمل الإبداعي لا تعبر ولا تقدم المعرفة التي قد تسقط المقارن في الحضور المسبق، بل هي مشيرات تتفاعل جدليا مع سياق الجماعة والمجموعة والفرد المبدع لتفتح سبل المعنى الذي يؤشر عليه في نهاية السيرة التدلالية / التأويلية.

وعليه، تنضاف فاعلية تحليل الخطاب التي قد توصل الدراسة المقارنة إلى الحكم المفتوح على التأكيد والغياب والقلب. إن تحليلنا للخطاب في الدرس المقارن الجديد، كما في الدرس النقدي عامة، يسعى إلى تحليل النص بمفهوم الخطاب الذي دعا ميشيل فوكو إلى ألا يعامل «كمجموعة من الأدلة (عناصر دالة تحيل على مضامين أو على تصورات)، بل أن ننظر إليها كمارسات من خلالها تتكون، وبكيفية منسقة، الموضوعات التي تتكلم عنها»⁽²⁰⁾. ومادامت الدوال ممارسات فإنها تخضع للنسق الثقافي الذي يتداولها (ثقافة جماعية أو ثقافة مجموعة أو ثقافة فردية). ذلك أن الخطاب هو تفاعل الموضوعات واللغة والاتجاهات التي تنغمس في مؤسسة منتجة، وتتفاعل مع ذات تفرز إنتاجا يخضع لنظام العلاقات بين عباراته. إن العبارة التي ستسعى إلى تحيين الغياب لا تشير إلى المعرفة الحاضرة، ولا ترتبط بالذات كمكون سابق عليها، بل هي مكون فارغ قد تحتله ذوات متعددة⁽²¹⁾ وأنماط وعي مختلفة. وبالتالي تحصل المقارنة على مشروعيتها، لا في الخطابات مختلفة اللغة والثقافة فقط، بل في الخطابات أحادية اللغة والثقافة كذلك.

إن التصور متعدد الجهات الذي يقدمه فوكو لتحليل الخطاب يجد له صدى في فكرة الثقافة عند تيري إيجلتون في إيمانه بازدواج الثقافة وتعدديتها، حيث يقول: «تدل فكرة الثقافة إذن على رفض مزدوج: الحتمية العضوية من ناحية، والاستقلال الذاتي للروح من ناحية أخرى؛ إنها رفض لكل من المادية والمثالية. وتؤكد ضد الأولى أن الطبيعة تتضمن ما يفوقها ويحللها، وتؤكد ضد الثانية أنه حتى العنصر الإنساني الأكثر نبلا له جذوره المتواضعة في تكويننا البيولوجي وفي بيئتنا الطبيعية»⁽²²⁾. فالذات والمجتمع بمؤسساته المتعددة تتفاعل في إفراز منتج إنساني ما بناء على مفهوم مفتوح للثقافة باعتبارها كيانا لا ينفك يتطور. وهو ما مثله في الخطاطة التالية:



وهكذا، فإنَّ جَمْعَنَا، في الدرس المقارن الجديد، بين التصور الظاهراتي لـ هوسرل والتصور التأويلي لـ غادامير ومفهوم تحليل الخطاب لـ فوكو ومفهوم الثقافة عند إيجلتون، في نسق فكري يراوح بين المثالية والمادية وبين الغياب والحضور، يجعل مفهوم الغياب مفهوما مرتبطا بإمكانات الحضور البعدي لا القبلي، عبر التقاء أنواع الوعي - في أثناء الدراسة - وبتفعيل آليات التأويل المستندة على مؤول نهائي في ظرف تاريخي للدراسة. وهو ما يبعدنا على فلسفة الغياب التي تفقد كل موجهاتها لينتهي إلى تفكيك لا نهائي تستحيل فيه النظرية «شذرات نظرية» والمنهج «لامنهجا».

ثانيا - النقد المقارن وسؤال المنهج

1 - تحديد المفاهيم: (منهجية - منهج - منهاج)

يوصلنا البحث في اشتقاق الجذر اللغوي (نهج) إلى الألفاظ والمعاني اللغوية التالية:

- نهج: «طريق نهج: بين واضح (...)»

والجمع نهجات ونهج ونهوج.

وطرق نهجة، وسبيل منهج (...) ومنهج الطريق وضحه.

- المنهاج: (...) «الطريق الواضح كالمنهج والمنهاج (...) وتتابع النفس»⁽²³⁾.

ونجد المعنى نفسه في بعض المعاجم الحديثة، من مثل:

- نهج/ نهجا/ ونهجة: «تتابع نفسه من الإعياء أو كثرة الحركة أو شدتها»⁽²⁴⁾.

أما في المعاجم الأجنبية، فنجد المعاني التالية:

- المنهج (Méthode): - «خطة عقلانية المبدأ غايتها الوصول إلى المعرفة أو إلى البرهنة على الحقيقة.

- مجموعة مبادئ وقواعد وخطوات موجهة (ordonner) بطريقة منطقية تتيح الوصول إلى نتائج تقنية»⁽²⁵⁾.

كما نجد في معجم آخر المعنى التالي⁽²⁶⁾:

- المنهج (Méthode): «خطة جوهرية خاصة بعلم أو بتخصص ما».

- المنهجية (Méthodique): «ما وجد أو حساب موجه بمنهج كمحصلة لتطبيق منهج».

- المنهاجية (Méthodologie): «دراسة المنهاج العلمية التقنية».

نستخلص من هذا الاستقراء القاموسي لمعاني المنهج والمنهاج والمنهجية أن المنهج والمنهاج - في المعاجم العربية - يستعملان بالتبادل على مستوى الدلالة على الوضوح والبيان. كما نلاحظ أن المنهجية لا تمثل إلا نسبة أو مصدرا صناعيا، حيث تشير، في الأولى، إلى الارتباط بالمنهج، فيما تحيل، في الثانية، إلى صفات المنهج ومبادئه كالوضوح والإبانة وتيسير السبيل...

أما المعاجم الفرنسية فتتضمن المعاني الاصطلاحية للكلمة من حيث الإشارة إلى الخطة الواضحة التي توصل إلى نتيجة ما. ونلفي فيها كذلك تمييزا بين منهج (Méthode)، ومنهجية (Méthodique) (كنسبة إلى المنهج) وعلم المنهج (Méthodologie)، كعلم لدراسة المنهاج.

وعليه، سنسعى إلى تقريب مفهوم المنهج والمنهجية، في الجانب الاصطلاحي، من خلال نموذجين، هما: محمد عابد الجابري وعبدالله العروي.

يستعمل الجابري كلمتي «المنهج» و«المنهجية» بالمعنى نفسه، ويتناوب في استعمالهما كيفما كان المقام والمقال⁽²⁷⁾. وقد عمد الجابري إلى مناقشة مسألة المنهج كخطة إجرائية تسند برؤية ما وتتحرك داخل إطار محدد. وهو التصور الذي ناقش من خلاله المناهج المتعددة، من قبيل المنهج التاريخي والفرداني والمادي التاريخي⁽²⁸⁾. غير أن ما يلفت الانتباه في مقاربته إلى مشكلات المنهج هو تركيزه على معطين اثنين، وهما: مشكلة الموضوعية ومشكلة الاستمرارية.

ذلك أن طرحه لمشكلة الموضوعية ينسجم والطرح الظاهراتي الذي بسطناه في المحور الأول، حيث يلخصها في العلاقة الجدلية بين الذات والموضوع؛ أي «مستوى العلاقة الذاتية من الذات إلى الموضوع (...)»، ثم مستوى العلاقة الذاتية من الموضوع إلى الذات⁽²⁹⁾. ولتجاوز هذه المشكلة يقدم الجابري خطة منهجية تعتمد ثلاث خطوات: المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي ثم الطرح الأيديولوجي⁽³⁰⁾. ووفق هذه الخطوات «تتمكن الذات القارئة من قراءة ما سكنت عنه الذات المقروءة، وسيلتها في ذلك ما في النص من علامات، ومن جملتها ما يختفي وراء سياق التفكير ويتستر وراء مناورات التعبير»⁽³¹⁾، وهو تصور معتمد في المنهجين السيميائي والنقد الثقافي.

أما مشكلة الاستمرارية فيلخصها في وضعية الجمود في النظر إلى الموضوع، كموجود مكتمل، لا كوجود يتشكل باستمرار. وهو ما يدعو صاحبنا إلى التنصيص على ضرورة حضور صفتي: الروح النقدية والمنظور العقلاني⁽³²⁾.

وإذا كان محمد عابد الجابري لا يميز - في الاستعمال - بين «منهج» و«منهجية»، فإن عبدالله العروي يفرق بينهما ثم يضيف مصطلحا ثالثا يكمل فهمنا للمصطلحين الأول والثاني؛ إذ يقول في ذلك: «أريد في البداية أن أحدد بعض المفاهيم، إنني أميز تمييزا واضحا بين:

- المنهج، أو كما يقال في بعض بلاد المشرق العربي البرنامج، أي الطريقة التي تتبع لعرض موضوع من المواضيع.

- المنهجية، وهي علم قائم بذاته، يأخذ الطرائق المتبعة في دراسات الآداب والتاريخ والاقتصاد وعلم النفس وغير ذلك، لينظر في أسسها العامة المنهجية دراسة استقرائية تصنيفية مبنية على المقارنة.

- الإبيستمولوجيا، أو النظرية المعرفية التي تحاول الفصل في مسألة قيمة المناهج بالنظر إلى هدفها العام»⁽³³⁾.

يمكن القول إن مفهوم العروي لـ «المنهج» هو المعنى القاموسي الذي ألفيناه في القواميس الفرنسية لكلمة (Méthode)، فيما ينسحب مفهومه لـ «المنهجية» على المعنى القاموسي الذي قدم لكلمة علم المنهج (Méthodologie). أما الإبيستمولوجيا، فتمثل الخلفية المعرفية التي

أفرزت المنهج وأسست لمراميه. وإذا كان الجابري قد ركز على التعالق بين الذات والموضوع في انسجام مع التصور الظاهراتي لالتقاء وعي الذات بوعي الموضوع، فإن العروي يركز في استقصائه لإواليات المناهج عامة، والمنهج الفيلولوجي بخاصة، على تصور ظاهراتي آخر وهو مفهوم «المسافة الزمنية» الذي نص عليه غادامير سلفا، حيث دعا إلى مراعاة سياق تداول الكلمات التي تولف، بالنسبة إلينا، خطابات إبداعية. وعليه، وجب «أن نضمنها المعنى الجاري في الوقت الذي كتبت فيه الوثيقة، ولا يمكن أن تقحم معاني لاحقة»⁽³⁴⁾.

ولتقديم تصور متكامل للقراءة المنهجية المقبولة يقترح العروي ثلاثة شروط، هي:

- الفهم التاريخي للكلمات.

- الفصل بين القراءة والتأويل.

- المرونة في مراجعة القراءة الخاطئة⁽³⁵⁾.

وإذ أنعمنا النظر في هذه الشروط وجدنا أنها في حاجة إلى إواليات إجرائية تتيح لها أن تنسحب على مفهوم «المنهج» كخطة واضحة الملامح، وكسبيل يبين في إجراءاته ومنسجم مع صدقية نتائجه. كما أن تصوّر الجابري والعروي يسعيان إلى تحقيق ما يؤرق أصحاب البحث في المنهج، ألا وهي «العلمية». ويتضح أن هذه «العلمية» قد اعتمدت في كلا التصورين، على خلفية ظاهراتية تراعي جانبي الدراسة: الذات والموضوع، فضلا على سياقاتهما. فكيف نستفيد من هذه التصورات الفكرية في النظر في المنهج النقدي عامة، وفي المنهج النقدي المقارن بخاصة؟

إن تصورنا لـ «المنهجية»، كما نستقصيها في مؤلفات مناهج البحث العلمي⁽³⁶⁾، يجعلها مستوعبة لخطوات أساسية في أي بحث علمي من قبيل: تحديد الموضوع، ورصد الأهداف، والإعلان عن الإشكالية، وطرح الفرضيات، وضبط المتن، واختيار المنهج، وإجراء العمليات العلمية (النقدية)، وإقرار الاستنتاجات.

وعليه، يصبح «المنهج» مجموع الخطوات الإجرائية التي تحققها إواليات محددة للكشف عن أهداف رسمتها الخلفية المعرفية المؤسسة لهذا المنهج المحتضن داخل المنهجية العلمية. وبذلك، يصبح المنهج نظيرا لما يسميه عبدالمجيد النوسي اللغة الواصفة باعتبارها «جملة الإجراءات والمفاهيم التي حددها الباحث لتحليل عناصر هذا المتن (...)»، وهي مفاهيم تجد مرجعياتها في تصورات تحليلية تتميز بأسسها النظرية وأصولها⁽³⁷⁾. وإذا كان المنهج والمنهجية على هذه الشاكلة فما موقع النقد المقارن في علاقته بهما؟ وهل النقد المقارن هو نفسه النقد الأدبي في علاقتهما بالمنهج النقدي، أم أن للأول خصوصية تميزه؟

2 - النقد المقارن بين المفرد والمتعدد

إن النظر في المنجز النقدي المقارن ليبين عن حضور مختلف المناهج النقدية المتوسل بها في الدراسة الأدبية؛ حيث يشتغل الناقد المقارن على مدروسه وفق أهداف محددة وإشكالية مخصوصة، منطلقا من طرح الفرضيات - مباشرة أو ضمنا - ليرددها بعمليات نقدية تحليلية وفق منهج مضبوط تنتج عنه استنتاجات مناسبة لطبيعة الطرح النظري المهيكل للمنهج المتوسل به.

إن المقارنة هي المجال الأكثر قابلية لاستخدام الآليات المنهجية والإجرائية المختلفة من أجل مقارنة موضوع اشتغالها؛ وهو الموضوع الذي تتسع دائرته لتشمل جل المواضيع الممكن طرحها للدراسة، بدءا بالمواضيع الفلسفية المجردة، ووصولا إلى المواضيع والمواقف اليومية الملموسة، مروراً بالمواضيع والأشكال التاريخية... وقد اتسع مجالها أكثر في إطار امتدادها نحو الدراسات الثقافية، أو ما تسميه فاتحة الطايب مرحلة «ما بعد المقارنة» التي تحررت فيها الأداة النقدية وتلاشت الحدود بين الأنواع الأدبية والتخصصات⁽³⁸⁾. ومن هذا المنطلق شكلت عديد الموضوعات مادة غنية للمقارنة من لدن أجناس أدبية وفنون تعبيرية مختلفة.

غير أن محط النقاش هو اختلاف المناهج النقدية في ظل مبحث المقارنة الذي قد يقبل التنوع في إبيستمولوجيته، ويرفض الخلاف بين مكوناتها؛ حيث تشكل المقارنة محصلة ظروف تاريخية التقت فيها الأطراف المختلفة جغرافيا أو حضاريا أو عسكريا أو سياسيا... غير أن هذا الاختلاف لا يتحدد إلا وفق معيار يمثل الأصل والمركز ومرجع الحكم بالاختلاف. وإذا كان ذلك كذلك، فإن الدارس المقارن يمثل العامل المنفذ لمعايير الأصل والمركز، بحيث يحتكم إلى الأصل التاريخي لجنس أو موضوع ما، كما يستند على موقعه كمركز أوروبي للإنتاج الإنساني أو كشعرية واحدة ممكنة للإنتاج الإبداعي الإنساني. وعليه، تتعارض مظاهر المناهج وخلفياتها الفكرية مع منطق المقارنة القائمة على الانفتاح والإيمان بالاختلاف المتكافئ والخاضع لخصوصية ثقافية مستقلة تسهم بمنظورها الخاص في إغناء الكونية والشمولية.

ولعل هذه المفارقة هي التي دعتنا إلى اقتراح تصور منهجي لا تضارب في خلفياته الإبيستمولوجية، فضلا على كونها خادمة لإجرائية المقارنة المبرزة للخصوصية دون الاحتكام إلى معيار أحد الأطراف؛ بل إلى معيار الغياب والحضور على الدوام..

وباستقصاء المناهج الموظفة في المقارنة، نجد تعددا واختلافا في المناهج؛ حيث يطبق الدارسون مناهج متعددة. ويمكن التمثيل لذلك بتجربة دانييل هنري باجو (الأدب العام والمقارن) 1997م، من خلال استقصاء محاور كتابه التي تمثل جل المناهج النقدية، كما هو مبين في الآتي:

1 - المنهج التاريخي: الأدب المقارن والتاريخ الثقافي، المدة الزمن في التاريخ الأدبي، التاريخ المقارن للآداب.

2 - المنهج النفسي: منهج النقد النفسي.

3 - المنهج البنيوي (الشكلاني والسيمياي): (الصورة المقارنة، ومن العلامة إلى الإشارة، والمنهج البنيوي وتطابق النصوص، وعناصر من أجل شعرية مقارنة، والأشكال والأجناس).

4 - نظرية التلقي: (التلقي النقدي، وجمالية التلقي، ومن التأثير إلى التلقي، والتلقي المقارن، والمتلقي الواحد والأعمال العديدة).

5 - المناهج ما بعد الحداثية/ الدراسات الثقافية: (الأدب والفنون، ومن أجل المابين - سيميائي، والمابين علائقية والمختلف، ومن الشعرية المقارنة إلى مابين السيميائية، والأدب العام والمقارن والتعليم الثانوي).

وهكذا، تطورت هذه المحاولات حتى وصولنا إلى الدراسات الثقافية التي جعلت بعض الباحثين ينشطون في ربط النقد الثقافي بثقافة الصورة في تمفصلها مع الصورة والسينما والمسرح والإشهار والموسيقى والتشكيل والعمارة... إلخ، كما فعل حفاوي بعلي⁽³⁹⁾. وتبقى أعمال سعيد علوش من بين أعمق وأولى المحاولات العربية في اقتحام المهملش من حيث الإبداع والنقد معا. ومن أمثلة ذلك: «نهارات الحي»، و«نظرية العماء»، و«سيرك عمار».

وبخصوص التقاطعات الأجنبية، نجد أن العديد من الباحثين العرب قد فتحوا باب البحث فيها، منهم هاني محمد القحطاني في مقارنته بين الرواية والعمارة العربية من حيث مقوماتها البنائية⁽⁴⁰⁾، وشاكر عبدالحميد في تشريحه آلية الصورة البصرية مقارنا إياها بالصورة السردية⁽⁴¹⁾، و«عبدالغفار مكاوي» في أنطولوجية المقارنة بين فن التصوير وفن الشعر⁽⁴²⁾.

وقد أبقينا على المنهج الموضوعاتي منفردا ومستقلا ومتأخرا في الورود لما لمسناه من حضور قوي لآلياته المنهجية ومظاهر تمثله المختلفة في الفكرة والأسطورة والموضوع.

وهكذا نلني استحضارا قويا لمبحث الموضوعات في الأدب المقارن في جل المؤلفات المندرجة في صميم الدراسة المقارنة تنظيرا أو تطبيقا. حيث جرى التنصيص على هذا المبحث في مؤلفات المقارنين الغربيين على الشكل التالي:

- ماريوس فرانسو غويار (الأدب المقارن 1988):

1 - الفصل الرابع: الأنواع، والمواضيع، والهالات:

2 - الفصل السابع: التيارات الأوروبية الكبرى:

- المبادئ والأفكار الأدبية.
- الأفكار الدينية والفلسفية.
- الأفكار الأخلاقية وتيارات الإحساس.
- وقد تُمنَّ غويار العمل على الموضوعات في الأدب المقارن مستدلا على ذلك بتجربة الألمان الغنية، خاصة في مجلة ماكس كوخ (Max kokh)⁽⁴³⁾. كما قدم الكاتب أمثلة دالة على أحقية الموضوعات بالمقارنة من خلال شخوص أسطورية ممثلة لها من قبيل:
 - فاوست: وقد أبرز فيها انتقال موضوع الرغبة المادية والصراع النفسي من الفولكلور إلى الأدب، حيث استثمرت أدبيا من لدن فولتير وبايرون وغيرهما.
 - أنتجون: وقد بين فيها مدى تطور انتقالها مع دلالتها المختلفة من سوفوكل إلى أنوي...⁽⁴⁴⁾.
- روسو بيشوا (الأدب المقارن 2001):
 - 1 - الفصل الرابع: تاريخ الأفكار (ص193).
 - 2 - الفصل الخامس: البنيوية الأدبية: الموضوعات.
- لقد عرض الكاتب أبرز الأفكار التي راجت عبر الآداب العالمية مقسما إياها إلى أربعة أقسام، على الشكل التالي:
 - الأفكار الفلسفية: الانتحار، والتشاؤم، والتفاؤل...
 - الأفكار الدينية: الجيزويت، والجونسنيس...
 - الأفكار العلمية: التكنولوجيا (عصر التطور الصناعي).
 - الأفكار السياسية: من أفكار أفلاطون الطوباوية إلى الاتجاهات الليبرالية والاشتراكية...⁽⁴⁵⁾.
- وقد قسم الكاتب الموضوعات إلى قسمين: خيالية وواقعية. فبخصوص الموضوعات الخيالية، نجده يمثل لها بقصة الجنيات التي راجت في الثقافات العربية والفارسية والهندية، ووجد صداها عند شارل بيرو وغيره.
- فضلا على الموضوعات الميثولوجية التي ترعرعت في الثقافات الإغريقية والآشورية واليونانية، فوجدنا انعكاسها في الأدب الغربية⁽⁴⁶⁾.
- أما الموضوعات الواقعية، فقد مثل لها بثلاثة نماذج كالتالي:
 - النماذج السيكلوجية والاجتماعية: المنافق، والبخيل، والغيور، والمجنون.
 - شخصيات أدبية: «إلكترا»، و«أوديب».
 - أشياء ومواقف: «الموت»، .. «المدينة»، .. «اغتيال الطغاة»...⁽⁴⁷⁾.
- هنري باجو (الأدب العام والمقارن 1997):

لقد كانت مقارنة باجو للموضوعات والأجناس الأدبية مقارنة ثلاثية تجعل الموضوعات محورا مستقلا في مرحلة ما، وتقارب الموضوعات في ظل تعمد الأجناس الأدبية وفنون التعبير الأخرى في مرحلة أخرى، وتقارب تعدد الأجناس وتناسلها في مرحلة ثالثة، وهكذا نلفي العناوين التالية:

- من الرحلة إلى الرواية (ص56).

- الصورة كسيناريو (ص104).

- الموضوعات (ص116).

- الأشكال والأجناس (ص173).

والملاحظ بخصوص باجو هو جمعه بين الموضوعات وتطور الأشكال الأدبية والفنية بعامه. حيث تتبع بنية الجنس الأدبي ومختلف موضوعاته وما يبدو من امتداد له في جنس أو فن آخر، كما فعل مع الأسطورة والرحلة، من حيث الحضور القوي لموضوعة «الخلاص» في بنية: هروب، وبحث، وتدريب، وخلاص رمزي⁽⁴⁸⁾.

إن الموضوع بالنسبة إلى باجو هو محور المقارنة الأدبية، غير أن اختلاف مقاربتة قد تبرز بعده المزدوج «فإما أن ينحصر الموضوع ضمن نص ويسمى بطابعه، ويبنيه، ويستطيع أن يقيم علاقات وثيقة مع الشعور الفردي (موضوعاتية خاصة بكتاب معين)، وإما من خلال الانتقال من نص إلى آخر (...) بتتبع منظورات واسعة بين الآداب، ويستطيع أن يتطابق مع توجه رئيسي لجيل، أو عصر»⁽⁴⁹⁾.

- إيف شيفريل (الأدب المقارن 2013م):

اتسمت مقارنة شيفريل بنزوعها نحو الأدب العام من حيث البحث عما يؤلف بين الآداب الوطنية والموضوعات المتداولة فيها، معتبرا أن الموضوعات والأسطورة خاصة ملك دولي أو عالمي لا تختص به أمة واحدة دون غيرها، كما أن البنى الأدبية تشترك في خصائص عديدة وكثيرة مما تتمايز عن بعضها. وهو ما نجد له ترجمة في عناوين المحاور التالية:

- الأسطورة: دولية أو عالمية⁽⁵⁰⁾.

- شعرية (شعريات) مقارنة⁽⁵¹⁾.

- فان تبيغم (الأدب المقارن 1951):

تظهر الموضوعات، عند فان تبيغم، في القسم الثاني من مؤلفه، خاصة في الفصول التالية:

- الفصل الثاني: الأجناس الأدبية والأساليب⁽⁵²⁾.

- الفصل الثالث: الموضوعات والأنواع والأساطير (légendes)⁽⁵³⁾.

- الفصل الرابع: الأفكار والأحاسيس⁽⁵⁴⁾.

وقد ركز في الفصل الثالث على التمييز بين الموضوعات (التي مثل لها بالوضعيات غير المشخصة والمواضيع والأماكن والأطر)، والأنواع (التي مثل لها بالعوادات والكائنات الخيالية)، والأساطير التي حددها في الأحداث التي يقوم بها بطل أسطوري أو تاريخي⁽⁵⁵⁾.

أما عربيا، فنلغي مقارنة خارجية للموضوعات المقارنة، حيث التركيز على التأثيرات الغربية في الآداب العربية. ومن أمثلة ذلك ما أورده محمد زكي عشاوي من مقابلة بين الأدب الغربي والأدب العربي في مجموعة من الموضوعات التي تمثلها بعض الأساطير أو الشخصيات الأدبية الغربية، من مثل «أوديب» و«بيجماليون» وغيرهما، وهو ما توضحه بعض عناوين محاور الكتاب، من مثل:

- أوديب عند توفيق الحكيم⁽⁵⁶⁾.

- بيجماليون عند برناردشو وتوفيق الحكيم⁽⁵⁷⁾.

وإذا كان عشاوي قد ركز على الموضوعات بخاصة، فإن محمد غنيمي هلال قد فتح المجال أمام جل المؤثرات الغربية بما فيها المؤثرات الأسلوبية، وهو ما نلغيه في مقاربته لبعض محاور بحثه التي عُنُوَّتْ كالتالي:

- المؤثرات الغربية في الرواية العربية⁽⁵⁸⁾.

- فن الصورة الأخلاقية بين تيو فراست ولابروير والجاحظ⁽⁵⁹⁾.

أما مجدي وهبة فنجد عنده فصلا مخصصا لأسطورتين بارزتين على الشكل التالي:

- الفصل السادس عشر: أسطورتان دالتان في الآداب الأوروبية:

- فاوست.

- دون خوان.

وقد حاول الكاتب تتبع مسار تطور هاتين الأسطورتين منذ نشأتهما إلى آخر تمثل أدبي لهما. وإذا كان مبحث الموضوعات المقارنة بالغنى والأهمية اللذين كشفت عنهما اهتمامات المقارنين، فإن هناك من يتحفظ على هذا المبحث من منطلق آليات الخوض فيه، لا من حيث بنيته المستقلة. ومن هؤلاء بول فان تيينم الذي اشتغل على هذا المبحث كما أبرزنا سلفا، غير أنه يثير ملاحظة حول سلبية الدراسات التي تهتم بالموضوعات فقط، من دون إغارة أدنى اهتمام لمعطيات الفن والفكر⁽⁶⁰⁾، وهو ما نلغيه كذلك عند باجو الذي اعتبر الإغراق في الموضوعاتية عيبا من عيوب المقارنين، مما جعله يفتح باب الموضوعات على ثقافات المتلقين⁽⁶¹⁾.

نخلص مما سبق، إلى أن المناهج المقارنة هي مناهج نقدية كُيِّفَتْ ومنطقُ المقارنة؛ حيث تميل إلى الإجابة عن سؤال إضافي، ألا وهو سؤال المقارنة الذي جعلها تتكيف ومهمتها الخاصة بمفهوم غويار⁽⁶²⁾، فهل هناك من محاولة لاجتراح سبيل منهجي يلتصق بالمقارنة بالاسم لا

بالوصف؟ أي أن يكون ملابسا للمقارنة كفاعلية منهجية، لا كنت حول المنهج المستقل ليتلاءم ومنطق المقارنة؟

3 - المنهج المقارن: الخصوصية

نعرض فيما يلي تجربة بيير برونيل الذي يقدم مقترحا لمنهج مقارن تتوزعه الخطوات/ القوانين الآتية:

- قانون الانبثاق: ويتمثل في حضور كلمة أو عنصر أجنبي يعتمد كنقطة بحث في التصور الذهني ثم الموضوعاتية فالأساطير.

- قانون المرونة: وتتجسد في قابلية التكيف ومقاومة العنصر الأجنبي في مقارنة تناصية.
- قانون الإشعاع: ويراوح هذا القانون بين وضوح العنصر الأجنبي (العبارات التوجيهية) وخفائه (تحليل البنية العميقة للكشف عن العنصر الأجنبي)⁽⁶³⁾.

وهكذا، نلاحظ أن تصور برونيل ينحو نحو الإجراءية ويتخذ لنفسه ملامح المنهج المقارن. غير أن الاشتغال على الأجنبي في مدونة ما يَحْكُمُ على الدراسة بالخضوع لمنطق التأثير والتأثر الميكانيكي. وهو ما يضع حدودا وهمية بين الإنتاجات الإنسانية، ويركز على الدراسة البنيوية الدائرية أكثر من الانفتاح على سياقات التلقي التي تلازم العمل المقارني.

نخلص إلى أن مقترح برونيل يعزز جدلية «المركز والهامش» في خدمتها للمركزية الأوروبية، ويتأسس على مبدأ صريح مفاده أن هناك أصلا، وأن هناك فرعاً أو نسخة من الأصل. وذلك بين في «القوانين الثلاثة» التي تقسم الإبداعات الإنسانية إلى إبداع عالم الأصل العلوي/ الغربي، وإبداع عالم التقليد السفلي/ غير الغربي، كأننا أما تقسيم أفلاطوني لعالمي المثل والمحاكاة. غير أن الرؤية المقارنة تتطلب تجاوزا لهذه المفاهيم نحو مفاهيم جديدة كـ «الاتصال الثقافي» و«التاريخ التواصلي»؛ وهو ما يضيف مرونة على «الرؤية المقارنة لأنها في المحصلة تشترك كلها في فهم الكيان الإنساني، وهو فهم متعدد مناهجه وتتوحد»⁽⁶⁴⁾. وإذا كان الأمر كذلك، فإنه سبب البحث الحثيث للدرس المقارن عن نظرية موحدة منذ ظهوره إلى الآن. فهل من سبيل إلى ذلك؟

ثالثا - بين النظرية الثقافية والمنهج السيميائي (اقتراحات منهجية لإبدال جديد)

1 - المقارنة الجديدة/ منهج عولمي

سمينا هذه الطروحات بالمقارنة الجديدة وبالمنهج العولمي لما يتوافر عليه من فرش معرفي يمتد في نظرية الأنساق المتعددة ومفاهيم «الثقافة» وتكنولوجيا المعلومات وغيرها من العناصر

التي طورت «الرؤية الثقافية» عند فاتحة الطايب و«العولمة النصية» عند حيدر محمود غيلان، و«الأدب المقارن الجديد» عند ستيفن توتوسي دي زيبانتيك.

فبخصوص تجربة فاتحة الطايب، نجدها ساعية إلى إخراج الدرس المقارن مما وسم به من «أزمة» على مستوى الموضوع والمنهج. حيث تسم المرحلة الجديدة من الدرس المقارن بمرحلة «ما بعد المقارنة». إنها مرحلة انفتاح على المواضيع الفكرية كما الأدبية، والنصية كما البصرية؛ حيث السعي نحو إغناء المقارنة بزيادة حضاري متجدد باستمرار. إضافة إلى أن التجدد يمس، بالتلازم، المنهج الذي يشتغل على انفتاح المواضيع. إذ تدعو الطايب إلى «تحرير الأداة النقدية» من خلال التوسل بالميكانيزمات التداولية التي تسعف الباحث في استحضار العلائق الخطابية ومساءلتها. وإذا كانت الطايب تسم هذه المرحلة بـ «ما بعد المقارنة»، فإن الوسم لا يعني القطيعة مع الدرس المقارن بقدر ما يعني تطويرا له وتوسيعا لمباحثه وتجديدا في أدواته. ويمكن إجمال مبادئ هذا التصور المنهجي. - تجاوز تصنيف المركز والهامش.

- التخلص من التراتبية الأدبية وردم الهوية بين التخصصات والأجناس الأدبية⁽⁶⁵⁾.

- الانفلات من سلطة النص المغلق، وفتحه على تداولية كخطاب.

وإذا كانت الطايب تركز على تداولية الخطاب في أبعادها الثقافية والاجتماعية والسياسية؛ فإن تجربة حيدر محمود غيلان تتجه نحو تداولية الخطاب في أبعادها الحضارية والتكنولوجية، من خلال استثمار بُعْدَي العولمة وتكنولوجيا المعلومات؛ إذ يحاول هذا الباحث نَحْتَ منهج نقدي كتيبيد لسبيل الدرس المقارن. حيث يسمه بـ «العولمة النصية» (the textuel globalization)، وهو تصور يستجمع معطيات العالم والمرسل والنص والمتلقي⁽⁶⁶⁾. وينطلق هذا التصور المنهجي من مبدأ أساس مفاده أن النص يكون عالميا؛ أي يتضمن سمات الكونية في بنيته، وأن المنهج العولمي يتناوله بالتحليل والتفسير بأدوات توسع مجال إحالته على عناصر العالمية.

غير أن هذا التصور يدعو إلى نوع من الحذر المشروع؛ إذ إن القول بعالمية النص قد يوغل في جسر كل الخصائص المميزة لمجموعة بشرية عن أخرى. وبالتالي، يستحيل الدرس المقارن من آلية لبيان مواطن التفاعل والاختلاف والائتلاف... إلخ إلى ميكانيزم لتوحيد الإنتاجات الإنسانية وإعادة فتح الباب على مصراعيه أمام مركزية ما.

إن القول بعالمية النص والقارئ والمبدع والسياق لينحو بنا نحو تصور تتداخل فيه الاتجاهات وتنتفح فيه حدود المناهج ليصبح «دارس هذه السمة، لا يهتم إن كانت دراسته ستصنف ضمن الأدب المقارن، أو الأدب العالمي، أو الأدب العام، أو النقد الثقافي، فقد نجد كل هذه المجالات تلتقي في دراسة واحدة وفق قصيدة الناقد ورؤيته العالمية»⁽⁶⁷⁾.

وإذا كان لهذا التصور من مشروعية نظرية أسس لها - قبلًا - مفهوما «الأدب العالمي» و«الأدب العام»، والدراسات الثقافية والشعرية المقارنة والنظرية العامة للمقارنة حاليًا، فإن منحاه التنظيري يغلب على منحاه الإجرائي. إذ مناط البحث في المنهج المقارن ومكمن الاختلافات والأزمات فيه هو إوالياته المقارنة المحض، وهو ما لا نجده في التصور المتفائل للباحث. فهل من سبيل إلى تبين ذلك عند ستيفن توتوسي دي زيباتنيك (Steven Tötösy de Zepetnek)؟

لعل ما يثير الانتباه في تصور توتوسي دي زيباتنيك هو تنصيصه - منذ عنوان مؤلفه «الأدب المقارن .. النظرية والمنهج والتطبيق»⁽⁶⁸⁾ - على أن النقد المقارن هو منهج (Method) في الدراسة، وليس منهجية (Methodologie) فقط. ويتضح التأكيد على ملمح «المنهج» في تركيزه على التلازم بين المنهج والتصور النظري والطابع التطبيقي؛ وهي الثلاثية التي يتطلبها أي منهج نقدي في إطار حاجته إلى إسناد فكري يوضح رؤيته للعالم وللنص، فضلا على حاجته إلى نماذج تجريبية تؤكد تماسك بنيته الداخلية، وانسجام مقدماته مع نتائجه وتصوراتهِ للعالم. وهذا ما يقر به في معرض تعريف الأدب المقارن قائلا: «وبالأساس، فخصص الأدب المقارن هو منهج في دراسة الأدب بامتياز»⁽⁶⁹⁾.

وفق هذا المفهوم، يقدم ستيفن توتوسي دي زيباتنيك إطارا لدراسة الآداب والثقافات، من خلال تصور نظري ومنهجي، وفي ظل مقارنة نسقية وتجريبية تسعى إلى تجديد الأدب المقارن، أو بناء ما يسميه «الأدب المقارن الجديد»، ذلك أن الكاتب يجد في الأدب المقارن المؤلف نزوعا إلى تبئير الأدب الأوروبي فقط، ثم الأدب الأوروبي والأمريكي فقط في فترة لاحقة. وهذا ما دفعه إلى رفض - كما فعل سيزار دومينيكيز (César Dominguez)⁽⁷⁰⁾ - تصور سوزان باسنيت (Susan Bassnett) في قولها بموت الأدب المقارن؛ لأنه قول مبني على عنصر مبار، أو مركزية ما، أو أيديولوجية اختزالية، وليس على التكافؤ بين كل الآداب الإنسانية.

ينطلق الباحث من استعراض عشرة مبادئ عامة للأدب المقارن من مثل:

- افتراض أن السؤال المحرك في النظر إلى الأدب هو سؤال: كيف؟ وليس سؤال: ماذا؟
- محورية الشق التنظيري في الأدب المقارن، كما هو الشأن بالنسبة إلى الشق المنهجي من أجل خلق حوار بين الثقافات واللغات والآداب والتخصصات.
- ضرورة اكتساب المقارن أرضية عميقة في عديد اللغات والآداب كما في تخصصات أخرى قبل أن يتعمق في دراسة النظرية أو المنهجية.

- ...⁽⁷¹⁾

وبناء على ذلك، تتضح ملامح هذا الأدب المقارن الجديد الذي تتواشج فيه الصلات بين الآداب والثقافات واللغات بشكل نسقي يأخذ التطبيقي فيه برقاب النظري وفق صفتي: الإجرائية

والوظيفية. وبذلك يعتبر الأدب المقارن «مقاربة عسيرة وتخصصا في دراسة الأدب. وبالرغم من ذلك، يبقى منتجا لهذا الحوار الدال بين الثقافات والآداب، وهو ما يشكل سمته النظرية، ودعامة لمستوى معتبر من التعليم العالي، وهو ما يشكل سمته التطبيقية»⁽⁷²⁾. وهذا ما يدعوه إلى التفاؤل بكونه سيجد دوما من يتبناه من الطلبة والباحثين، خاصة في ظل استثمارية انفتاحه على سبل متعددة ومختلفة من مثل: دراسات المركز والهامش، والأدب النسوي وأدب الرجال الذي يكتبون عن النساء، ودراسات الترجمة، والدراسات الأدبية والثقافة الرقمية.

وفي خضم تطور الأدب المقارن وفق سيرورة تطور إبدالاته منذ ظهوره مع الوضعية الفرنسية، ومرورا بالمادية السلافية، وكذا البنيوية المنفتحة الأمريكية، ووصولا إلى الأنساق المتعددة للدراسات الثقافية، تظهر خصوصية أدب الدياسبورا لتعطي الإبدال الأخير فسحة البرهنة على صفات المرونة والتطور والتداخل في الدرس المقارن الجديد، والذي يمكن وسمه - في هذه الحالة - بـ «ما بعد المقارنة».

وعليه، فإذا كان باجو قد سعى إلى المقارنة الداخلية، واجتهادات المقارنين المعاصرة قد سعت إلى المقارنة الجديدة، أو ما بعد المقارنة كتقاطع مع الدراسات الثقافية، فإننا نرى إمكان فتح هذه المقارنة لتقف عند العمل الفني الواحد. ومن نماذج ذلك الأعمال الفنية للدياسبورا التي تتنازعها الثقافات واللغات والمهاميات بشكل آني يدعو إلى المقارنة؛ حيث تنصب الدراسة على العمل الفني الواحد في تعالقاته اللغوية والثقافية. ومنه، نخلص إلى اعتبار مفاهيم الثقافة والهوية والمهامية مشاريع منفتحة على التشكل الدائم والمستمر، لا معطيات منغلقة على الجاهز والثابت. وهو ما يجد سنده في عالم ملأته الهجرة وشغلته العوملة؛ حيث ظهر الإنسان / الأديب المشبع بثقافات عايشها بالملابسة الواقعية أو عاينها بالاتصال الافتراضي. وبذلك ظهر أدب يعيد خلخلة مجموعة من المفاهيم عبر التركيب بين الثقافة الأم ولغة/ ثقافة أخرى كانت ملاذه في الهجرة، أو في المنفى، أو في الاختيار الفني.

وانطلاقا من ذلك، يكون الدرس المقارن أمام مقاربة أكثر عمقا، تتجاوز دراسة مؤلفات أدبية مختلفة في علاقاتها ببعضها⁽⁷³⁾ إلى دراسة مؤلف أدبي واحد (أدب الدياسبورا) بشكل يكشف عن تقاطعاته اللغوية والثقافية المتنوعة فيما يشبه تناسا وجوديا؛ فضلا على ظهور مباحث جديدة تجمع بين المادي والروحي، وتبرهن الأبحاث العلمية على التواشج بينهما، كما هو الشأن بالنسبة إلى المقارنة بين قيمة الحب الروحية والإدمان على إفراز هرموني يسبب ذلك الإحساس، وكذا في المقارنة بين الإحساس النفسي بالنجاح وترليونات الوظائف التي تقوم بها الخلايا في جسم الإنسان لتنسيق الإحساس بفكرة النجاح، فضلا على أن ثمة

من يبشر بفتح باب التطور على مبحث الدراسات البصرية استجابة لتطور البيئة الإنسانية المعاصرة⁽⁷⁴⁾.

ووفق هذا المسعى في اجتراف سبل جديدة للأدب المقارن والنقد المقارن بخاصة، نطرح سؤالاً جديداً كالتالي: هل تسعفنا إواليات منهج دراسة العالم كعلامة في وضع أسس منهج سيميائي مقارن منفتح على سياقات الإنتاج الفني المختلفة؟

2 - إبدال جديد للمنهج المقارن

للخروج من مأزق الفصل بين الشكل والموضوع الذي اعتبر قضية فكرية وأدبية كبرى خطت فيها الكثير من الكتب والمقالات، وللانسجام مع إبدال الدراسات الثقافية، نجد أن مقارنة الموضوعات بخلفية سيميائية ثقافية قادرة على سد أي فجوة بين الدال والمدلول. ولعل ما يعزز طرحنا السيميائي هو ما نلفيه داخل كتب الأدب المقارن من محاور تشير إلى هذه المقارنة بشكل مباشر أو غير مباشر، ومن أمثلتها كتاب باجو سالف الذكر.

ذلك أننا نجد محورا عند باجو موسوما بـ «من أجل المابين سيميائي»⁽⁷⁵⁾، يشرح فيه التداخل الممكن بين نسقين سيميائيين أو فنين تعبيريين. كما اعتبر أن الموضوع يتعلق بعنصر تجريدي وثابت، وأن الدافع يرتبط بعنصر مادي ومتغير⁽⁷⁶⁾. بل إن طبيعة المنهجية المقارنة وآليات تدبيرها تتطلب، عند باجو، ما هو أبعد من السيميائيات، إذ يقول: «للقيام بتحليل (مقارني)، ما بين المعارف، ومن هذه الطبيعة، في الوقت نفسه، لا يكفي أن نكون سيميائيين، وهذا ما يجب أن يكونه المقارن عندما يحاول وصف العلاقات بين مختلف النصوص المجموعة تحت مفهوم الجنس»⁽⁷⁷⁾.

ونرى أن ما هو أبعد من السيميائيات هو المقاربة السيميائية الثقافية التي تنفتح على تقاطع الأجناسية الأدبية والفنون والثقافات. ويجد هذا المقترح بناء أوليا يسنده عند بيشوا وروسو اللذين جعلوا المقارنة سيروية تنتقل فيها الدراسة من الموضوعات إلى الثقافات؛ حيث تنطلق المقارنة «من الموضوعات (الحوافز بخاصة)، ثم البنى (الأجناس، والأساليب: صور، ومفردات...)، ثم المراتب الفردية (الزمان والمكان)، لتصل إلى البنى الاجتماعية»⁽⁷⁸⁾.

ومن هذا المنطلق، فإن الموضوعات تمثل أولانيات في الجنس الأدبي أو الفن التعبيري (قصة، وأسلوب، ولغة...). ولكي تكون دالة في وضعية تواصلية تحتاج الاندماج داخل جنس أو فن ما ببنائه المتعددة، وهو ما يشكل ثانيانيات في هذا النوع الأدبي أو الفني. وعند القراءة نحصل على ثانيانيات محينة وفق الأطر التي اختارها الكاتب وظروف القارئ. وللاتقال من الأولانيات

إلى الثنائيات تكون بحاجة إلى أطر ثقافية من صميم الثقافة المجتمعية حول الفنون والآداب للكاتب والقارئ على حد سواء، وهو ما يمثل ثنائيات الفنون التعبيرية والأجناس الأدبية.

وبذلك، نكون أمام سيموز لإنتاج الدلالة بشكل مزدوج في الاختيارين الإبداعيين موضوع المقارنة؛ فإذا كان السيموز هو السيرورة «التي تقود إلى إنتاج دلالة ما، أي إلى تأسيس العلاقة السيميائية (ماثول/ موضوع، عبر عنصر التوسط الإلزامي: المؤول»⁽⁷⁹⁾، فإن الموضوع يحتاج ماثولا أكبر هو ماثول الفن الإبداعي الذي يحتاج - بدوره - مؤولا من طبيعة ماكرو تأويلية تجتمع فيه خصائص اللغة والثقافة والأسلوب من جهة، وقوانين المنهج المقارني من جهة ثانية⁽⁸⁰⁾.

لقد سبقت الإشارة إلى منحى الدراسات الثقافية التي تجد لها شبيها لاهتماماتها في المدرسة الأمريكية، وانفتاحها على المقارنة بين الفنون التعبيرية المختلفة. غير أن الدراسات الثقافية تختلف عن التصور الأمريكي في خلفيتها المعرفية التي تؤسس على مفهوم جديد للخطاب (فوكو) في علاقته بالسلطة (فرانز فانون)، وبالهيمنة (أنطونيو غرامشي)، فضلا على علاقات القوة والضعف (إدوارد سعيد، وهومي بابا، وإعجاز أحمد، وسيفاك ...). إنها خلفية الإظهار والكشف في مقابل الإخفاء والمخاتلة، وهو ما أفرز نقدا ثقافيا يتوسل بإواليات تجترح مكامن الحجب من قبيل «التمثيل» وغيره من المفاهيم التي تنهج وراء سؤال معرفي، كاشفة عن وجهه المرئي، ومكثفة لمبادئ النظرية التي أفرزتها⁽⁸¹⁾. وفي هذا الإطار، سنعرض لطرح منهجي ينتمي إلى المقارنة الجديدة من جهة، وينضبط لقواعد المنهجية العلمية والمنهج النقدي العلمي معا.

ينطلق التصور الذي نود توليف عناصره من خلفية إبستمولوجية ظاهراتية تأويلية من جهة، ومتعددة الأنساق من جهة أخرى. حيث يؤسس هذا التصور المنهجي على القول بـ «المحايدة الفعلية»، باعتبار أن المعاني لا تتحدد إلا بالتقاء وعي القارئ بوعي النص. وإن في ذلك لإيمانا بفاعلية التحيين (actualisation) في الكشف عن المعاني. كما ساهمت في بناء صرح نظري، في اللسانيات التوليدية التحويلية، يؤمن بأن «القدرة اللغوية المحددة وراثيا هي ملكة مشتركة بين جميع البشر، أمكننا أن نستخلص أن مبدأ لغويا ما هو مبدأ كلي إذا نحن دفعنا إلى التسليم بأن هذا المبدأ يعتبر «شرطا مسبقا» لاكتساب لسان معين»⁽⁸²⁾. إن ما فعله نعوم تشومسكي ينسحب - وفق التصور السيميائي - على القيم الثقافية في مرحلة وجودها بالقوة (ممكّنات)، والتي تحتاج إلى تحيين علاماتي وتحقق فعلي تداولي بوساطة تحيين القارئ لتلك القيم من خلال التفاعل بين قيمه وقيم النصين المقاربين. ولعل هذا التفاعل هو مكمّن الوضوح في الأفكار والتكافؤ بين الثقافات والآداب؛ ذلك أن أي فهم للنص يكتسب صدقه الداخلي بالرجوع إلى تحقق فعل القراءة وفق الاختلاف المشروع في آفاق انتظاره. وهذا ما نلفيه في تصور بيرس للتفكير، على اعتبار أن

وظيفته الأساس هي إنتاج عادات للفعل، والتي تتحول إلى مرجعيات في التفكير في علاقة جدلية تربط الثقافة بالقراءة في مسعى مشروع لجعل أفكارنا واضحة⁽⁸³⁾.

ومن جهة أخرى فإن الطرح المنهجي الذي نرى فيه إبدالا معرفيا ومنهجيا جديدا وملائما للدرس المقارن، يشتغل وفق مفهوم النسقية التي تخرج من علاقة التأثير والتأثر إلى علاقة الانوجاد، أي إلى مفهوم القطيعة في تصور التاريخانية الجديدة. إننا ننطلق من مفهوم النسق الذي يقتحم تداول الواقعة، لا تداول الدارس فقط، وهو نسق عناصر متعددة ومختلفة، قد تكون منسجمة، وقد تكون متعارضة، وقد تكون مختلفة فقط.

وإذا كان طرحنا المنهجي يضرب بسهم في الظاهراتية فإنه يضرب بآخر في الدراسات الثقافية، من حيث «دراسة العلاقات؛ إذ لا يمكن فعليا فهم أي شيء من دون النظر إلى موقعه ضمن شبكة من العلاقات المتشعبة، ولهذا فإن الثقافة تدرس العلاقة بين أشكال النصوص والممارسات الثقافية»⁽⁸⁴⁾. وعليه، نلفي أن للثقافة نسقية تتعالق عناصرها بشكل داخلي وخارجي في الآن ذاته. حيث تتداخل فيها مقومات اللغة والسلوك والعادات والمؤسسات، كما تتداخل مقومات ثقافة ما مع ثقافات أخرى بالاحتكاك الحضاري والاستعداد الإنساني. ولعل ما يعطي الخلفية النسقية الثقافية موقعها في طرحنا المنهجي هو مزاجتها بين الكوني والخصوصي؛ إذ «يمكن أن تعامل على أنها ثقافة إنسانية عامة، أو على أنها ثقافة منطقة مخصوصة، أو زمن بعينه أو جماعة بعينها»⁽⁸⁵⁾.

وإذا كان منهج عملنا بحاجة إلى نسقية الثقافة معرفيا، فإنه بحاجة كذلك إلى سبيل إجرائي لإقرار العمليات النقدية، وهو ما لا يتضح في المفاهيم المجردة للثقافة. إن بيان هذا التمفصل يكمن في معاملة الثقافة معاملة مادية تحين الممكنات وتجسدها في علامات عامة، وتحقيقها في نصوص بخاصة. وعليه، نقارب الثقافة على أنها إجمالي النصوص، ومع هذا فإن الأمر - من وجهة نظر الباحث - يصبح أكثر دقة لو اعتبرت الثقافة آلية «ميكانيزم» (mechanism) تبذل إجمالي النصوص، ولو اعتبرت النصوص تحقيقا للثقافة⁽⁸⁶⁾. وما قيل عن النص يقال عن بقية العلامات باعتبارها رسائل تؤدي وظيفة ما في ثقافة ما، وفي نظام سيميوطيقي ما⁽⁸⁷⁾.

وسعيا وراء إجرائية المنهج، نقترح تصورا سيميائيا بيرسيا يغتني بنظرية الأنساق المتعددة على اعتبار أن السيميائيات تأخذ «موادها من اللسانيات والسرنيطيقا (مع نظرية الإعلام) والبيولوجيا وعلم النفس والعلوم الاجتماعية (الإثنوغرافيا والسوسيولوجيا)، وتاريخ الثقافات، والآداب...»⁽⁸⁸⁾. وعليه، يتخذ منهجنا المقارن ثلاثة مناح متوازية ومتزامنة في الدراسة، ألا وهي، سيمياء الموضوعة، وسيمياء التلقي وسيمياء الثقافة. وهو تصور منهجي موحد الخلفية

المعرفية؛ فكل هذه الاتجاهات تستند على فكر ظاهراتي⁽⁸⁹⁾ تأويلي، ونسقية تنشر شبكيتها في الداخل والخارج. كما أنه تصور يجيب - قدر الإمكان - عن إشكال العلاقة بين النص والمنهج من حيث تعقد النص وقصور المنهج الواحد عن مقاربتة، أو قصور المنهج في تركيبه عن الإحاطة بالنص، أو تكامل المناهج سعياً إلى القبض على النص⁽⁹⁰⁾. وإذا كان التعالق الثالث ذا أهمية في الدراسة فإن التكامل المطلق والسطحي قد يؤدي إلى التلفيق والخلط بين أدوات إجرائية لا رابط بينها من منهجية أو من إبيستمولوجية.

وهكذا، يتأطر طرحنا المنهجي في ظل اتجاهات نقدية تولف بينها الخلفية المعرفية، وتنضبط لإبدال معرفي ومنهجي جديد يتجاوز إبدال الوضعية وإبدال البنيوية إلى إبدال النسقية⁽⁹¹⁾. تلك النسقية التي لا ترمي شباكها على الفلسفة والإنسانيات فقط، كما فعلت الإبدالات السابقة، بل ترميها على التكنولوجيا الجديدة⁽⁹²⁾، ومستجدات الفعل العمومي.

وإذا كان ذلك كذلك، فسنوزع إواليات طرحنا على ثلاثة اتجاهات في الدراسة، تنطلق من تصور سيميائي يعتمد التدرج من الغياب إلى الحضور؛ من الممكنات إلى التحيينات فالتحققات. وهو ما نبسطه في الآتي:

أ - سيميائية الموضوع

تسهم السيميائيات - بشكل كبير - في خدمة توجه الدراسات الثقافية، من حيث انفتاح الموضوع (العلامة بمختلف أشكالها) وآليات القراءة. حيث تشكل العلامات أنساقاً تعبيرية دالة، ودلالاتها تخضع لميكانيزمات التدليل (من الدال إلى المدلول)، كما تحتكم إلى ميكانيزمات التسنين السيميائي/ التمثيل الإبداعي الذي يتجه من الدال إلى المدلول، كما يتجه من المدلول إلى الدال. وإذا أخذنا الموضوع الواحد أو القيمة الإنسانية الواحدة، فسنجدها تتلون - في أثناء تحققها - بلون لغة الثقافة التي تعبر عنها. وهو ما عبر عنه سعيد بنكراد في قوله: «فالحالات الإنسانية واحدة رغم تنوع الكائنات واختلافها، غير أن التعبير عنها - صوتاً أو كتابة - لا يمكن أن يكون واحداً»⁽⁹³⁾. وبذلك، يكون للقارئ أن يعترف للكاتب بالحرية الإبداعية، كما يتيح الكاتب للقارئ حرية القراءة⁽⁹⁴⁾.

غير أن المقصود بالتعبير في المقام السيميائي لا ينحصر في تعبير الدال عن المدلول؛ بل ينعكس، كذلك، من حيث تدخل المدلول في تشكل الدال. وهو ما يفيد أن للغة سلطة خفية تمارسها على الجماعة، كما تمارسها على الفرد المبدع، لغة وغط تفكير، وذلك منبع تقييد للنزوع الإنساني المطلق.

وإذا كان الموضوع خاضعا لتدخل الثقافة واللغة والفاعلية الفردية للمبدع، وما يحيط بها من شبكية داخل نسق سيميائي ما، فإنه يتحول، بذلك، إلى موضوعة. إنها الموضوعة التي تشكلت في العالم الخارجي على صورة مواضيع ملموسة، ثم ثبتت صورتها التأويلية «المؤول» (interpretant)، فأصبحت جزءا من الممكن. وفي تصور دائري، أصبح المبدع حاملا لممكنات تعبر عن المواضيع بواسطة مؤولات تخلق منها موضوعات (من الموضوعة). وبذلك تتحدد العلامة كفاعلية إنسانية مشتركة، غير أن الذات تضيف عليها من مرجعياتها الخاصة ما يجعلها دالة بشكل نوعي. وهو ما يتيح لنا مقارنة الموضوعة بالدال نفسه الذي لا يدل على الدلالة نفسها، مع اختلاف مواقعه داخل النسق السيميائي. والسيميائيات «صريحة في هذا المجال، إنها لا تثق بالظاهر، فالظاهر ممر عابر يقود نحو مجهول لا يمكن تحديد حجمه وامتداداته بشكل مسبق»⁽⁹⁵⁾. وعليه، تتفاعل الموضوعات مع التلقي ومختلف تصوراتها، كما تتفاعل مع الدراسة الثقافية في بحثها عن الخفي وعن إقامة العلاقات الشبكية داخليا وخارجيا.

ب - سيمياء التلقي

يشكل التلقي سيميائيا مرحلة إخراج الممكنات من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، حيث تتخذ لنفسها شكلا علامائيا حينها، ثم تخضع لمواضع السياقات لتحقيقها في وضعية دالة. وإذا كان الأمر كذلك في نسق سيميائي واحد فإنه أكثر إلحاحا عندما يتعلق الأمر بنسقين سيميائيين. حيث يطلب من إوالياته النقدية أن تشتغل ثقافيا (تحيين وتحقق)، وتاريخيا (زمن النصين وزمن الناقد/ القارئ). وقد تنبه إيش وفوكما إلى الدور الثاني (التاريخي) في قولهما: «إن نظرية التلقي يمكنها أن تتبين، من وجهة نظر سيميائية، كيف نقلت الدلائل من سياقها التاريخي الأصلي إلى سياق آخر، وتفسر المسافة الناتجة عن ذلك بالرجوع إلى الدلالة الأولية»⁽⁹⁶⁾.

وبناء على هذا التصور، يكون للعلامة الأولى معنى في سياقها الخاص وللعلامة الثانية معنى في سياقها الخاص، ويكون للعلامتين معنى ثالث في سياق الناقد/ القارئ. وهو ما يخلق مسارا في الدراسة ينطلق من التاريخية إلى التاريخانية عبر سرورة تأويلية. وهو ما يجد له إجراءات في مفهوم السيميوز باعتباره «سلسلة من التقديرات المتباينة تؤدي فيها ثقافة المحلل الدور الرئيس، فالوصول إلى معنى ما لا تحدده الخطاطة التحليلية، بل تقود إليه طبيعة السؤال الذي يطرحه القارئ على النص»⁽⁹⁷⁾. وهو ما يعود - عند إيكو - إلى اختلاف المعطيات الثقافية بين القراء المتعددين، حيث يذهب إلى أن «كل متلق يمارس حساسية خاصة، وثقافة محددة، وأذواقا، وميولات، وأحكاما مسبقة توجه متعة قراءته إلى منظور يخصه»⁽⁹⁸⁾.

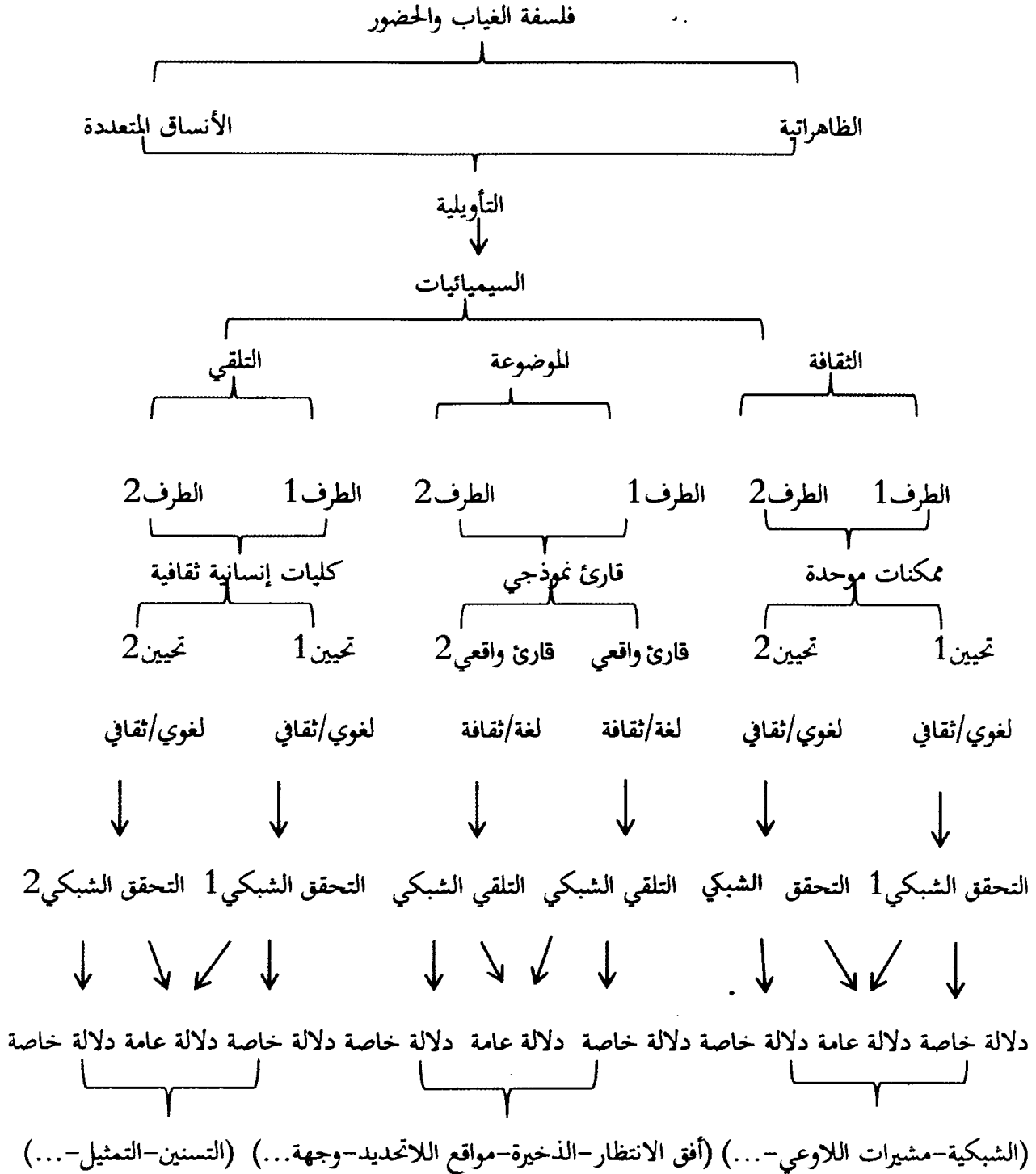
وعليه، نلفي أن سيمياء التلقي المقارنة ليست مرتبطة بثقافة متلق واحد فقط، بل هي مرتبطة بأنساق ثقافية متعددة، منها ما يعود إلى مبدع ومتلق كطرف أول، ومنها ما يعود إلى مبدع ومتلق آخرين كطرف ثان، ومنها ما يعود إلى المتلقي اللاحق لزمن الإبداع. وهو ما يفتح اقتراحنا على سيمياء الثقافة.

ج - سيمياء الثقافة

إن استقصاءنا لبعض الاقتراحات المنهجية المؤطرة فيما يسمى «الدراسة السيميوطيقية الثقافية» ليوقفنا عند التصور الكريماسي الذي يستحضر التدليل الثقافي، كما يستحضر فاعلية المقارنة. حيث نلفي تدرج عمليات النقد، بدءاً من الكفاءة الوصفية التي تضبط المتن وتصرح بدوافع اختياره فيما يشبه كشفاً عن هويته، ثم يعرض الفرضيات التي ستمثل دعائم القصيدة المحركة لأسئلة القراءة، وهو ما يتمظهر في التحليل الإمبريقي، لتختتم الدراسة بالنزعة المقارنة مع ثقافات تنتمي إلى النسق الحضاري نفسه، أو مع ثقافات من نسق حضاري آخر⁽⁹⁹⁾.

وبذلك، تكون المقارنة آلية لتحليل مناحي الاشتراك الثقافي وسبل التمايز الثقافي. وهو ما ينطلق من مبدأ إقرار الاختلاف الثقافي بين المجتمعات كواقع اجتماعي، بل كحقيقة علمية بيولوجية، حيث يذهب بارث إلى أن التمايزات الثقافية بين المجتمعات لا تعود إلى معطيات الاكتساب، بل كذلك إلى معطيات بيولوجية⁽¹⁰⁰⁾.

وإذا كان تشومسكي قد سار نحو خلق نحو كلي لمختلف اللغات فإن المنطق نفسه يحكم عمل غريماس في سعيه إلى إقامة نحو للعادات والأعراف الثقافية/ الحضارية. وهو تصور سيميائي يؤكد فاعلية التحيين ويخدم المقارنة في إتاحة أوجه دراستها في طوري الائتلاف والاختلاف. كما أن سيمياء الثقافة ستتقاطع والنقد الثقافي في زاوية نظره إلى الثقافة، حيث «لا يدور حول الفن والأدب فقط، بل حول دور الثقافة، في نظام الأشياء بين الجوانب الجمالية والأنثروبولوجية، بوصفه دوراً يتنامى في أهميته، ليس لما يكشف عنه في الجوانب السياسية والاجتماعية فقط، بل لأنه يشكل كذلك النظم والأنساق والقيم والرموز، ويصوغ وعينا بها»⁽¹⁰¹⁾. ولعل ما يتكشف عن هذا الالتحام بين السيميائيات والدراسة الثقافية في سيمياء الثقافة هو اندغام الشكل في الموضوع والأمر ينعكس، حيث تتولد الدلالات من رموز النص وعلاماته وتبلور العلامات في ظل أنظمة ثقافية دالة. وهو ما نلخصه في الخطاطة التالية:



إذا كان السؤال الذي حرك مقالنا البحثي هو إشكال التمثيل بين النظرية والمنهج في النقد المقارن، وما تتفرع عنه من أسئلة مثل مسألة الاستقلالية أو التبعية للمناهج الأحادية، ومشروعية القول بالمنهج أو بالمنهجية، والتطورات المتلاحقة في مسار الأدب المقارن والنقد المقارن، فإن محاولة الإجابة عن هذا السؤال قد أفضت بنا إلى أن النقد المقارن قد حافظ على كونه منهجا نقديا قائما بذاته. ولعل ما يسند توجهنا هذا هو أن هذا النقد قد تمثل في كل مرحلة من مراحل تطوره الأقطاب الثلاثة لبناء منهج نقدي، ألا وهي: الخلفية النظرية، والإستراتيجية المنهجية، والأعمال الإجرائية.

غير أن النظر في إوالياته وجهازه المفهومي يكشف عن تعدد هذه الإواليات بتعدد التيارات النقدية التي لابسها، وهذا ما دعانا إلى اقتراح توليف سيميائي ثقافي من حيث التصور الفكري التأويلي ذو الرافد الظاهراتي ونظرية الأنساق المتعددة، وكذا الآليات الإجرائية التي تمتح من المنحى الموضوعاتي ونظرية التلقي والدراسات الثقافية. وبذلك، نلفي أن النقد المقارن قد تمتع بصفة المرونة التي حافظت على بقائه منذ ظهوره مع المدرسة الفرنسية إلى التطورات المتلاحقة التي يشهدها اليوم مع اتجاهه نحو الانفتاح على إبداعات الدياسبورا باعتباره إبداعات مرتبطة بوعي المتلقي أو الناقد الذي سيكون مقارنا بالضرورة. فمتى ما اختلف هذا المتلقي - وفق انتمائه إلى الثقافة الأم للمبدع أو إلى الثقافة المستقبلية له - تختلف أنواع التلقيات، وهو ما تتأكد معه الحاجة الملحة إلى النقد المقارن.

إضافة إلى أن فاعلية الدراسة المقارنة تتضح محوريته مع ما يشهده العالم من تطور على مستوى الثقافة الرقمية والوسائط التكنولوجية والدراسات البصرية وغيرها من المعطيات التي تستدعي مجموعة من الثنائيات المقارنة من مثل: النص الخطي/ النص المترابط، وأدب السيرة الذاتية واليوميات والمذكرات/ الكتابة الذاتية على حائط الفيسبوك، والنشر الورقي/ النشر الإلكتروني، وغيرها من الثنائيات. ولعل أهم خلاصات بحثنا تتركز في التالي:

● انتقال الأدب المقارن من فلسفة حضور إلى فلسفة غياب مع السيميائيات وإبدال الأنساق المتعددة.

- النقد المقارن نقد أدبي له من الاستقلالية ما للمناهج النقدية الأخرى في ظل تقاطعاتها مع بعضها معرفيا أو مفهوما أو إجرائيا.
- النقد المقارن منذ المدرسة الفرنسية إلى الدراسات الثقافية مثل منهجا نقديا لا منهجية.
- تطور النقد المقارن في المستقبل رهن بالحفاظ على ملمحه الذي لازمه منذ ظهوره في التوليف بين مباحث معرفية وأسس فكرية وإليات نقدية وتطويرها وفق مستجدات الحقل الفكري والأدبي والتكنولوجي، مع الحفاظ على الوحدة الإبيستمولوجية.
- تغير تمفصل النظرية والمنهج في النقد المقارن في مرحلتي: ما قبل الدراسات الثقافية (حيث كانت النظرية موجهة للمنهج الأحادي الذي حُوِّر ليتلاءم وآلية المقارنة)، وما بعد الدراسات الثقافية (حيث أصبحت علاقة النظرية بالمنهج علاقة جدلية يسهم كل طرف في إغناء وترسيخ دعائم الآخر).
- الحاجة إلى الأدب المقارن تبقى مستمرة، وتطور آليات اشتغاله تؤهله لدراسة مستجدات الحياة الثقافية والأدبية (أدب الدياسبورا - اللغة والموسيقى والحركة - الأدب والبيولوجيا - الأدب الرقمي والدراسات البصرية...).

ثبت الأعلام الأجنبية

إيف شيفريل (Yves CHEVREL)، بول فان تيجم (Paul VAN TIEGHEM)، ستيفن توتوسي دي زيباتنيك (Steven Tötösy de Zepetnek)، سيزار دومينيكز (César Dominguez)، سوزان باسنيث (susan bassnett)، هيوتشيسون ماكولي بوسنيث (Hutcheson Macaulay POSNETT)، ماكس كوخ (Max KOCH)، ماريوس فرانسوا غويار (Marius-François GUYAR)، جورج براندس (Georg BRANDES)، إدموند هوسرل (Edmund HUSSERL)، هانس جورج غادامير (Hans - Georg GADAMER)، ميشيل فوكو (Michel FOUCAULT)، تيري إيجلتون (Terry EAGLETON)، دانييل هنري باجو (Daniel - Henri PAGEAUX)، شارل بيرو (Charles PERRAULT)، فان تيجم (Paul VAN TIEGHEM)، بير برونيل (Pierre BRUNEL)، نعوم تشومسكي (Noam CHOMSKY).

إيف شيفريل، الأدب المقارن، ترجمة: محمد حمود، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2013، ص5.

Paul Van Tieghem, La littérature comparée, coll. Armand colin, éd. Librairie Armand colin, Paris, 4ème éd, 1951. p 19.

ماريوس فرانسوا غويار، الأدب المقارن، ترجمة: هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1988، ص13 وما بعدها.

Paul Van Tieghem, Op.Cit, p 57.

مجدي وهبة، مدارس الأدب المقارن، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، ط1، 1991، ص3. نفسه، ص3.

سعيد علوش، مدارس الأدب المقارن .. دراسة منهجية، المركز الثقافي العربي، ط1، 1987، ص95. نفسه، ص129.

إيف شيفريل، مرجع سابق، ص23 و24.

نفسه، ص24 و25.

سعيد علوش، مرجع سابق، ص137.

توظف فاتحة الطايب مصطلح «المقارنة الجديدة» للدلالة على الاتجاه الجديد في المقارنة، والذي امتد في الدراسات الثقافية، كما أنها توظف مفاهيم «الممكن» و«المحتمل» و«المحقق» وفق التصور البيروني ذي الخلفية الظاهرية. وهذا ما سنحيل عليه بالتوثيق في محور لاحق. نثير الانتباه هنا إلى أن هذه الثنائيات تنسجم والطرح السيميائي الذي سنبسطة في المحور الأخير من الدراسة.

سعيد علوش، مرجع سابق، ص18.

إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: فتحي أندرزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007، ص131.

المرجع السابق، ص131.

نفسه، ص33.

هانز جورج غادامير، فلسفة التأويل .. الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم (بيروت)، منشورات الاختلاف (الجزائر)، المركز الثقافي العربي (بيروت)، ط2، 2006، ص128.

نفسه، ص129.

ميشيل فوكو، حريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1987، ص47. نفسه، ص89.

تيري إيجلتون، فكرة الثقافة، ترجمة: شوقي جلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2012، ص18.
الفيروزأبادي، القاموس المحيط، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط8، 2005، ص208.

خليل الجبر، المعجم العربي الحديث لاروس، مكتبة لاروس، باريس، 1973، ص1227.
<http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/mc3a9thode/50965q=methode#50855>.

Le nouveau petit Robert de la langue française, p 436.

محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993، ص84 وما بعدها.

نفسه، ص79 - 81.

نفسه، ص85.

نفسه، ص85 و86.

نفسه، ص25.

محمد عابد الجابري «التراث ومشكل المنهج»، ضمن: المنهجية في العلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط3، 2001، ص87.

عبدالله العروي «المنهجية بين الإبداع والاتباع»، ضمن: المنهجية في العلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص9.
نفسه، ص11.

نفسه، ص12.

انظر عديد المصادر والمراجع التي اهتمت بالموضوع من مثل: «الفكر العلمي الجديد» و«تكوين العقل العلمي» لـ غاستون باشلار، و«منهجية البحث العلمي في العلوم التطبيقية» لـ عبود عبدالله العسكري، و«التربية التجريبية والبحث التربوي» لـ عبدالله عبدالدائم.

عبدالمجيد نوسي «أصول الخطاب النقدي في دينامية النص الروائي أحمد البيوري»، ضمن «المنهج والمعرفة»، مختبر السرديات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية/ بنمسك، الدار البيضاء، ط1، 1996، ص13.
فاتحة الطايب «من الأدب المقارن إلى الدراسات الثقافية أو تطور الرؤية الثقافية في الجامعة المغربية»، ضمن: المقارنون العرب اليوم، تنسيق: إدريس اعبيزة، القسم الأول، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 181، ط1، 2014، ص230.

حفناوي بعلي «مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن»، مرجع سابق.

هاني محمد القحطاني «الرواية والعمارة العربية»، ضمن: عالم الفكر، المجلد 4، العدد 1، 2012، ص153 وما بعدها.

شاكر عبدالحميد، عصر الصورة .. السلبيات والإيجابيات، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 311، 2005.

عبدالغفار مكاي، قصيدة وصورة، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 119، 1987.

ماريوس فرانسوا غويار، مرجع سابق، ص55.

نفسه، ص112 وما بعدها.

كلود بيشوا وأندريه. م روسو، الأدب المقارن، ترجمة: أحمد عبدالعزيز، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص3، 2001، ص199 وما بعدها.

نفسه، ص225 وما بعدها.

كلود بيشوا وأندريه م. روسو، مرجع السابق، ص231 - 236.

دانييل هنري باجو، الأدب العام والمقارن، ترجمة: غسان السيد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1997، ص56.

نفسه، ص120.

إيف شيفريل، مرجع سابق، ص81.

نفسه، ص124.

Paul VAN TIEGHEM, Op.Cit, P 70,

Ibid, P 87.

Ibid, P 100.

Ibid, P 90.

محمد زكي العشماوي، دراسات في النقد المسرحي والأدب المقارن، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1994، ص142.

نفسه، ص209.

محمد غنيمي هلال، في النقد التطبيقي والمقارن، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د. ت، ص14.

نفسه، ص49.

Paul VAN TIEGHEM, Op.Cit, P 88.

دانييل هنري باجو، مرجع سابق، ص80.

فرانسوا ماريوس كوبر، مرجع سابق، ص61.

نقلا عن: دانييل هنري باجو، مرجع سابق، ص35.

محمد بنعيد «في العلاقة بين الموجدية والموجدية .. مقارنة سيميائية»، ضمن: «المقارنون العرب اليوم»، مرجع سابق، ص158.

فاتحة الطايب، مرجع سابق، ص230.

حيدر محمود غيلان «العولمة النصية منهجا نقديا .. رؤية في مستقبل الدرس المقارن في ضوء المتغيرات الراهنة»، ضمن «المقارنون العرب اليوم»، مرجع سابق، ص307 و308.

نفسه، ص319 و320.

Steven Tötösy de Zepetnek, Comparative Literature : Theory, Method, Application, éd : Rodopi. B. V, Amsterdam - Atlanta G.A, 1998.

Ibid, p 13.

César Dominguez, « Comparative literature, literary theory and the Anxiety of Omission : Spanish contributions to the debate », PKn, letnik 30, št. 1, Ljubljana, junij 2007, p 11.

Steven Tötösy de Zepetnek, Op.Cit, p 15 - 16 - 17 - 18.

Ibid, p 15.

Paul Van Thieghem, littérature comparée, Op.Cit, p 57.

Jan Baetens, « "Cultural Studies" n'égale pas "études culturelle" », M.E.I, n 24 - 25, 2006, p 37.

دانييل هنري باجو، مرجع سابق، ص 237 وما بعدها.

نفسه، ص 117.

نفسه، ص 225.

كلود بيشوا وأندريه م. روسو، مرجع سابق، ص 222 و 223.

سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل .. مدخل لسيميائيات ش. س. بورس»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط 1، 2005، ص 75.

المقصود بهذه القوانين ثلاثة قوانين جاء بها «بيير يرونيل»، وتتمثل في قانون الانبثاق (الكلمة التي تحيل إلى تصور ذهني / موضوع)، وقانون المرونة (مرونة العنصر الأجنبي وقابليته للتكييف)، وقانون الإشعاع (مراوحة العنصر الأجنبي بين التجلي والخفاء).

سعيد بنكراد «المصطلح السيميائي»، مجلة علامات، العدد 14، 2000، ص 11.

نعوم تشومسكي «بصدد البنيات المعرفية ونموها»، ترجمة: محمد بولعيش، مجلة بيت الحكمة، العدد 7، السنة 2، 1988، ص 147.

Charles. S. Peirce, How to Make Our Ideas Clear, Popular science monthly 12, January 1878, p 286 - 302.

سامون ديورنغ، الدراسات الثقافية مقدمة نقدية، ترجمة: ممدوح يوسف عمران، مجلة عالم المعرفة، العدد 425، 2015.

يوري لوتمان وبوريس أوسبنسكي «حول الآلية السيميوطيقية للثقافة»، ضمن: مدخل إلى السيميوطيقا، ترجمة: عبدالمعزم تليمة، إشراف: قاسم (سيزا) وأبو زيد (نصر حامد)، منشورات عيون، الدار البيضاء، ط 2، 1987، ص 135.

نفسه، ص 140.

نفسه، ص 167.

س. ستبانوف «ما السيميائيات؟»، ترجمة: محمد العمري، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، العدد 2، شتاء 1987/ ربيع 1988، ص 138.

للتوسع في الخلفية الظاهرية للمنهج الموضوعاتي نحيل إلى: حسن (عبدالكريم)، المنهج الموضوعاتي: نظرية وتطبيق، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 3، 2006، ص 9 وما بعدها. إضافة إلى الخلفية الظاهرية لنظرية التلقي في: مقال: «التأثير والتلقي .. المصطلح والموضوع» «تأ: كونتر جريم»، ترجمة: أحمد المأمون، دراسات سيميائية أدبية لسانية، دراسات سال، العدد 7، 1992، ص 20 وما بعدها. فضلا على الخلفية نفسها في التصور السيميائي في: تقديم مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية دراسات سال، العدد 6، خريف/ شتاء 1992، ص 6 وما بعدها.

سعيد يقطين، الفكر الأدبي العربي: البنيات والأنساق، منشورات ضفاف (بيروت)، دار الأمان (الرباط)، منشورات الاختلاف (الجزائر)، سلسلة معالم نقدية، ط 1، 2014، ص 176.

نفسه، ص 75.

نفسه، ص 47.

سعيد بنكراد «السيميائيات .. النشأة والموضوع»، عالم الفكر، العدد 3، المجلد 35، يناير/ مارس 2007، ص 13.

Jean - Paul Sartre, Qu'est - ce que la littérature, éd : Gallimard, Paris, 1948, p 65.

سعيد بنكراد «السيميائيات .. النشأة والموضوع»، مرجع سابق، ص 27.

إلرود إيش ود. وفوكما «مناهج الدراسة الأدبية وخلفياتها النظرية والفلسفية»، ترجمة: محمد العمري، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، العدد 2، شتاء 1987/ ربيع 1988، ص 18.

سعيد بنكراد «التأويل بين إكراهات التناظر وانفتاح السيميوز»، ضمن: «السيميائيات بين السرد والخطاب والأيقونة»، إشراف: المصطفى شاذلي، العدد 10، سلسلة مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، منشورات فكر، ط 1، 2013، ص 55.

Umberto Eco, L'œuvre ouverte, Tra : Chantal Roux de Bézien, coll : points, éd : seuil, 1965, p : 17.

علي برعش «السيميائيات والهوية الثقافية»، ضمن: السيميائيات بين السرد والخطاب والأيقونة، السيميائيات بين السرد والخطاب والأيقونة، مرجع سابق، ص 102 وما بعدها.

Roland Barthes, Essais critique, coll : points, éd : seuil, Paris, 1964, p 167.

حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن: المنطلقات .. المرجعيات .. المنهجيات، منشورات الاختلاف (الجزائر)/ الدار العربية للعلوم (بيروت)، ط 1، 2007، ص 15.

المصادر والمرجع

1- العربية

- إبش (الرود) وفوكما (د. و)، مناهج الدراسة الأدبية وخلفياتها النظرية والفلسفية، ترجمة: محمد العمري، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، العدد 2، شتاء 1987/ ربيع 1988.
- الجابري (محمد عابد) «التراث ومشكل المنهج»، ضمن: المنهجية في العلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط3، 2001.
- الجابري (محمد عابد)، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993.
- الجر (خليل)، المعجم العربي الحديث لاروس، مكتبة لاروس، باريس، 1973.
- الطايب (فاتحة)، «من الأدب المقارن إلى الدراسات الثقافية أو تطور الرؤية الثقافية في الجامعة المغربية»، ضمن: المقارنون العرب اليوم، تنسيق: إدريس اعبيزة، القسم الأول، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 181، ط1، 2014.
- العروي (عبدالله) «المنهجية بين الإبداع والإتباع»، ضمن: المنهجية في العلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط3، 2001.
- العشماوي (محمد زكي)، دراسات في النقد المسرحي والأدب المقارن، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1994.
- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: محمد نعيم العرقسومي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط8، 2005.
- القحطاني (هاني محمد) «الرواية والعمارة العربية»، عالم الفكر، المجلد 4، العدد 1، 2012.
- إيجلتون (تيري)، فكرة الثقافة، ترجمة: شوقي جلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2012.
- باجو (دانييل هنري)، الأدب العام والمقارن، ترجمة: غسان السيد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1997.
- برعيش (علي)، «السيميائيات والهوية الثقافية»، ضمن: السيميائيات بين السرد والخطاب والأيقونة، السيميائيات بين السرد والخطاب والأيقونة، إشراف: المصطفى شاذلي، العدد 10، سلسلة مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، منشورات فكر، ط1، 2013.
- بعلي (حفناوي)، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن: المنطلقات.. المرجعيات.. المنهجيات، منشورات الاختلاف (الجزائر)/ الدار العربية للعلوم (بيروت)، ط1، 2007.
- بنعياد (محمد)، «في العلاقة بين الموجدية والموجدية .. مقارنة سيميائية»، ضمن: «المقارنون العرب اليوم»، تنسيق: إدريس اعبيزة، القسم الأول، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 181، ط1.
- بنكراد (سعيد)، «التأويل بين إكراهات التناظر وانفتاح السيميوز»، ضمن: السيميائيات بين السرد والخطاب والأيقونة، إشراف: المصطفى شاذلي، العدد 10، سلسلة مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، منشورات فكر، ط 2013.

- بنكراد (سعيد)، السيميائيات والتأويل .. مدخل لسيميائيات ش. س. بورس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط1، 2005.
- بنكراد (سعيد)، «السيميائيات .. النشأة والموضوع»، عالم الفكر، العدد 3، المجلد 35، يناير/ مارس 2007.
- بنكراد (سعيد)، «المصطلح السيميائي»، مجلة علامات، العدد 14، 2000.
- بيشوا (كلود) وروسو (أندريه. م)، الأدب المقارن، ترجمة: أحمد عبدالعزيز، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص3، 2001.
- تشومسكي (نعوم)، بصدد البنيات المعرفية ونموها، ترجمة: محمد بولعيش، مجلة بيت الحكمة، العدد 7، السنة 2، 1988.
- ديورنغ (سامون)، الدراسات الثقافية: مقدمة نقدية، ترجمة: ممدوح يوسف عمران، مجلة عالم المعرفة، الع 425، 2015.
- ستييانوف (ي. س)، «ما السيميائيات؟»، ترجمة: محمد العمري، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، العدد 2، شتاء 1987 / ربيع 1988.
- شيفريل (أيف)، الأدب المقارن، ترجمة: محمد حمود، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2013.
- عبد الحميد (شاكر)، عصر الصورة .. السلبيات والإيجابيات، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 311، 2005.
- علوش (سعيد)، مدارس الأدب المقارن .. دراسة منهجية، المركز الثقافي العربي، ط1، 1987.
- غدامير (هانر جورج)، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم (بيروت)، منشورات الاختلاف (الجزائر)، المركز الثقافي العربي (بيروت)، ط2، 2006.
- غويار (ماريوس فرانسوا)، الأدب المقارن، ترجمة: هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1988.
- غيلان (حيدر محمود)، «العملة النصية منهجا نقديا .. رؤية في مستقبل الدرس المقارن في ضوء المتغيرات الراهنة»، ضمن: المقارنون العرب اليوم؛ القسم 2، تنسيق: إدريس اعييزة، القسم الأول، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 181، ط1.
- فوكو (ميشيل)، حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1987.
- لوتمان (بوري) أوسبنسكي (بوريس)، «حول الآلية السيميوطيقية للثقافة»، ضمن مدخل إلى السيميوطيقا .. أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، ترجمة: عبد المنعم تليمة، إشراف: قاسم (سيزا) وأبو زيد (نصر حامد)، منشورات عيون، الدار البيضاء، ط2، 1987.

مكاوي (عبد الغفار)، قصيدة وصورة، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 119، 1987.

نوسي (عبد المجيد)، «أصول الخطاب النقدي في دينامية النص الروائي أحمد اليبوري»، ضمن المنهج والمعرفة، مختبر السرديات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية / بنمسك، الدار البيضاء، ط1، 1996.

هلال (محمد غنيمي)، في النقد التطبيقي والمقارن، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د. ت.

هوسرل (إدموند)، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: فتحي أندرزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007.

وهبة (مجددي)، مدارس الأدب المقارن، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، ط1، 1991.

يقطين (سعيد)، الفكر الأدبي العربي: البنيات والأنساق، منشورات ضفاف (بيروت)، دار الأمان (الرباط)، منشورات الاختلاف (الجزائر)، سلسلة معالم نقدية، ط1، 2014.

2 - اللغات الأجنبية

César Dominguez, « Comparative literature, literary theory and the Anxiety of Omission : Spanish contributions to the debate », PKn, letnik 30, št. 1, Ljubljana, junij 2007.

Charles. S. Peirce, How to Make Our Ideas Clear, Popular science monthly 12, January 1878.

Jan Baetens, « "Cultural Studies" négalent pas "études culturelle" », M.E.I, n 24 - 25, 2006.

Jean - Paul Sartre, Qu'est - ce que la littérature, éd : Gallimard, Paris, 1948.

Le nouveau petit Robert de la langue française, éd. Le Robert, Paris, 2010.

Paul Van Tieghem, La littérature comparée , coll : Armand colin, éd. Librairie Armand colin, Paris, 4ème éd, 1951.

Roland Barthes, Essais critique, coll : points, éd : seuil, Paris, 1964.

Steven Tötösy de Zepetnek, Comparative Literature : Theory, Method, Application, éd : Rodopi, Amsterdam - Atlanta, 1998.

Umberto Eco, L'œuvre ouverte, Tra : Chantal Roux de Bézien, coll : points, éd : seuil, 1965.

3 - المواقع الإلكترونية

<http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/m%3%a9thode/50965?q=methode#50855>.

نقد الأسس المعرفية والمنطقية للنظرية الاجتماعية في علم الاجتماع عند الفن جولدنر

د. عبدالحليم مهورباشة *

ثمة دراسات معرفية عديدة تناولت أهمية النظرية في البحوث العلمية، وأشارت إلى دورها في توجيه الباحثين نحو دراسة ظواهر ومشكلات بعينها، وحددت الأسس المنطقية والمنهجية التي يجب أن تنطوي عليها أي نظرية. وهناك شبه إجماع علمي على مفهوم النظرية في العلوم الدقيقة، بينما يثير مفهومها في العلوم الاجتماعية العديد من الالتباسات المعرفية، بسبب مجموعة من العوامل المعرفية والثقافية والأيدولوجية التي تسهم في بلورتها، فهناك مقاربات مفهومية مختلفة الأوجه للنظرية الاجتماعية.

تختلف الآراء بين الباحثين حول دور ومكانة النظرية في مجال العلم الاجتماعي، فتعاني حقول العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع كأحد فروعها التشظي والانقسام على المستوى النظيري، فمن النادر أن نجد إجماعا بين المشغلين في هذه العلوم حول نظرية تفسيرية معينة، بل تتوالد العديد من النظريات في المرحلة التاريخية نفسها، كأن لا علاقة لها بعملية التراكم العلمي، بل مجرد مداخل نظرية تنافس فيما بينها على دراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية، فتؤدي السياقات الاجتماعية من خارج بناها المنطقية والمنهجية دورا في إكسابها المشروعية في مرحلة تاريخية معينة، لينتقل بعدها الباحثون لتبني نظريات علمية جديدة.

في المقابل، يلحظ الدارس لفلسفة العلوم، باعتبارها من الفروع الفلسفية التي تهتم بدراسة تاريخ تطور العلم ونظرياته، الاختلاف بين الرؤى الفلسفية التي قدمها الفلاسفة في تفسير التقدم العلمي؛ فنجد نظرية التراكم العلمي التي صاغها هنري بوان كاريه عن تطور العلم، والتي ترى أن العلم؛ يتطور نتيجة مراكمة نتائجه التطبيقية، ومن ثم تتطور نظرياته العلمية⁽¹⁾. في حين، يذهب غاستون باشلار إلى مقارنة فلسفية أخرى؛ ترى أن العلم يتطور بسبب القطاعات الإبيستمولوجية⁽²⁾، فيتطور العلم نتيجة القطيعة التي تحدث بين النظريات القديمة والنظريات العلمية الجديدة. بينما تذهب المقاربة الفلسفية لتوماس كون إلى أن العلم يتطور نتيجة الثورات البراديغمات، فتتحول نظريات العلم القياسي من براديغم قديم إلى براديغم جديد⁽³⁾. أما في سوسيولوجيا العلم الذي يتناول المعرفة العلمية، بوصفه ناشطا اجتماعيا متجذرا في الممارسات الاجتماعية والثقافية للأفراد والمجتمعات، فتسهم السياقات الاجتماعية في بلورة النظريات العلمية، إذ إن هناك بيئات ذات قيم ثقافية واجتماعية محفزة على البحث العلمي، وهناك بيئات معادية له، لذلك، يتأثر العلم، كونه مؤسسة اجتماعية، بالتحولات والتغيرات التي تطال البنى الاجتماعية للمجتمعات⁽⁴⁾.

تحظى هذه المقاربات الفلسفية المتعددة في تناول تطور نظريات العلم الطبيعي بالإجماع بين الدارسين، بينما من الصعب أن تجد لها مشروعية معرفية في مقارنة تطور نظريات العلم الاجتماعي عموما، بسبب الأسس الإبيستمولوجية لهذا العلم، فمن المعلوم أن هذه العلوم حاولت - طوال مسارها التاريخي العلمي - أن تحاكي العلوم الطبيعية، في دقتها وعرض نتائجها وطرائقها البحثية، بيد أن محاولاتها باءت في معظمها بالفشل الذريع.

لذلك، إن تناول تاريخ النظرية في علم الاجتماع يثير العديد من الصعوبات المعرفية والإبيستمية، فلا يخفى على الباحثين المتمرسين أن النماذج الفلسفية التي عرضناها لتطور تاريخ العلم على مكانتها العلمية، لن تسعفنا في فهم ما عرفه الحقل التنظيري في مجال السوسيولوجيا؛ حيث نلاحظ ظهور حزمة من النظريات الاجتماعية المتزامنة في كل مرحلة تاريخية، ما يعني أن لا علاقة لها بالتراكم العلمي، فلا هي خضعت لمبدأ القطيعة الإبيستمولوجية، ولا عرفت ما يشبه الثورات البراديغمية، وبالتالي لا مجال لخضوعها لهذه المقاربات الفلسفية التفسيرية للتقدم العلمي، فتحتاج هذه النظريات إلى مقارنة مخصصة، تكشف عن الأسس الكامنة وراء تعددها وانقسامها وتشرذمها، حيث يعكس هذا التعدد في أغلبه الأعم التحيزات الأيديولوجية والأبعاد الذاتية للمنظرين، ويعري السياقات التاريخية التي منحتها المشروعية في المؤسسات البحثية.

1 - الطرح الإشكالي للدراسة

تناولت العديد من الدراسات المعرفية تاريخ النظرية الاجتماعية في علم الاجتماع، ويقر الباحثون الجادون بالصعوبة التي يتلقونها عند محاولة تصنيفها، فيلجأ كل باحث إلى صياغة معايير تصنيفية خاصة به، إضافة إلى الدوافع الخفية المراد تحقيقها من عملية التصنيف؛ فنجد منهم: جورفيتش، ونيقولا تماشيف، ورمون آرون، ورايت ميلز، وأنتوني جيدنز... مما يضع الباحث أمام كم هائل من النظريات التي لا خيار له إلا التسليم بها، في حين طورت دراسات أخرى مقاربات نقدية، تكشف أن هذا التعدد النظري يدل على أن السوسيولوجيا لم يستوِ حقلها المعرفي بعد، وتنتقد هذه الدراسات الفواعل الأيديولوجية والسياسية التي تسهم في بناء افتراضاتها ومفاهيمها العلمية، وتسعى إلى تسديد اتجاهاتها البحثية، وذلك كله طلباً لصوغ بدائل نظرية جديدة.

من هذا المنطلق، تعرضت النظريات الاجتماعية في علم الاجتماع لانتقادات معرفية ومنهجية حادة، بينت جملة التحيزات الأيديولوجية للمضامين المعرفية التي تنطوي عليها؛ حيث انقسم علم الاجتماع بعد الحرب العالمية الثانية إلى ثنائية: نظريات علم الاجتماع المحافظ، ونظريات علم الاجتماع الراديكالي. وعلى الرغم من الميل الذي يبديه الباحثون اليوم تجاه مسألة المنهج أكثر من اهتمامهم بمجال التنظير، حيث لم يعد الاهتمام منصبا على صياغة أنساق نظرية شاملة للوقائع الاجتماعية، فإن الدرس النقدي في مجال التنظير السوسيولوجي يحظى بعناية بالغة الاهتمام، سواء على مستوى الدراسة النقدية للتراث النظري لعلم الاجتماع، أو على مستوى علاقة النظريات بالبحث الاجتماعي، فنجد من علماء الاجتماع الغربيين الذي أسسوا لهذا التيار النقدي للنظرية الاجتماعية؛ عالم الاجتماع الأمريكي ألفن غولدرن الذي تناول في كتابه «الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي» الذي صدر في سبعينيات القرن الماضي، أهم الافتراضات الضمنية التي تنهض عليها النظرية الاجتماعية، وكشف بالحجة والدليل المنزلقات الإبيستمية التي وقعت فيها العديد من النظريات السوسيولوجية الغربية، ففتح هذا النقد العلمي للنظرية في علم الاجتماع الغربي أمام باحثين ينتمون إلى مجالات تداولية مغايرة للمجال التداولي الغربي، التفكير في طرح بدائل للنظريات الاجتماعية الغربية. وتأسيساً على هذه الرؤية النقدية، تسعى هذه الدراسة إلى الإجابة عن جملة التساؤلات التالية:

- 1 - ما مفهوم النظرية العلمية بصفة عامة؟ والنظرية الاجتماعية بصفة خاصة؟
- 2 - ما المبررات المعرفية والمنهجية لنقد النظرية في علم الاجتماع الغربي في منظور ألفن غولدرن؟
- 3 - ما أهم الانتقادات المعرفية التي وجهها ألفن غولدرن للنظرية في علم الاجتماع الغربي؟
- 4 - ما الافتراضات الضمنية التي أسهمت في بلورة النظريات الاجتماعية في علم الاجتماع في تصور ألفن غولدرن؟

5 - ما طبيعة النقد الذي وجهه غولدر إلى دور الأبعاد الذاتية والشخصية في بناء النظرية الاجتماعية في علم الاجتماع؟

1-1- أهمية الدراسة

- أ - تأتي الأهمية العلمية لهذه الدراسة في كونها تحفر أركيولوجيا في الافتراضات والمسلمات الخفية التي انبنت عليها النظريات الاجتماعية في علم الاجتماع الغربي.
- ب - يسهم النقد المعرفي والمنطقي للنظريات الاجتماعية في علم الاجتماع الغربي في الكشف عن نسبية ومحدودية تفسيراتها العلمية للظواهر الاجتماعية، مما يحفز الباحثين الاجتماعيين على التفكير في صوغ بدائل نظرية جديدة، تمكننا من تفسير الظواهر الاجتماعية في سياقات اجتماعية مغايرة.
- ج - إن الدراسة النقدية للنظريات الاجتماعية في علم الاجتماع الغربي؛ تسهم في الاستيعاب النقدي لمقولاتها وأجهزتها المفهومية، مما يؤدي إلى صياغة وعي معرفي بتشكلها في المجال التداولي الغربي.

2-1- أهداف الدراسة

- أ - التعرف على مفهوم النظرية العلمية، والنظرية في علم الاجتماع في علم الاجتماع، والكشف عن أهم المقولات والقضايا والمفاهيم التي تنطوي عليها النظرية العلمية بصفة عامة، والنظرية الاجتماعية بصفة خاصة.
- ب - الوقوف على أهم الانتقادات المعرفية والمنطقية التي وجهها ألفن غولدر إلى النظرية الاجتماعية في علم الاجتماع الغربي، وطبيعة المنهج الذي وظفه في عملية النقد المعرفي للنظرية الاجتماعية.
- ج - الكشف عن أهم المسلمات والافتراضات التي قامت عليها النظرية في علم الاجتماع الغربي، وطبيعة التحيزات الأيديولوجية والثقافية التي يبدىها الباحثون تجاهها.
- د - يهدف النقد المعرفي للنظرية الاجتماعية في علم الاجتماع الغربي إلى التفكير في صياغة بدائل معرفية للنظرية الاجتماعية الغربية.

2 - مفهوم النظرية العلمية والنظرية الاجتماعية في علم الاجتماع:

ليس خافيا على الباحثين المتمرسين أهمية النظريات العلمية في توجيه الباحثين نحو المشكلات

والظواهر التي يرغبون في دراستها، غير أن الوعي المعرفي والمنهجي بتشكل هذه النظريات عبر مساراتها التاريخية يبقى محدودا نسبيا، بسبب التعقيدات التي ينطوي عليها تاريخ النظرية العلمية، فهناك العديد من المفاهيم التجريدية للنظرية، لكن في الأغلب تبدو أكثر ثباتا في مجال العلوم الدقيقة، بينما تثير إشكالات عديدة في مجال علوم الاجتماع، فتصل إلى درجة أن بعض التعريفات النظرية تحددها الأبعاد الأيديولوجية، والأنساق الفلسفية التي تؤطرها، والتحييزات المفاهيمية التي تبديها تجاه الواقع الاجتماعي.

وهكذا، يبدو، أننا لن نصل إلى تعريف جامع مانع للنظرية، بيد أن هذا لا يمنعنا من عرض بعض التعريفات والمفاهيم لها، نركز فيها على أهم العناصر التي يرى العلماء والباحثون ضرورة أن تحويها، وننتقل من مفهوم كارل بوبر لها، حيث عرفها بقوله: «النظريات العلمية هي قضايا عامة، وهي، ككل تمثيل، أنظمة من الرموز أو إشارات، ولكننا لا نرى من المناسب التفريق بينها وبين القضايا الخاصة أو العينية بالقول إن النظريات هي صيغ رمزية أو رسوم خيالية، لأن القضايا العينية هي كذلك وليست شيئا آخر. والنظرية هي الشبكة التي نرميها لنلتقط فيها العالم، لنعقله، لنفسره ولنكمن فيه، ونبذل قصارى جهدنا لتضييق زردات الشبكة باستمرار»⁽⁵⁾، ومنطوق هذا التعريف: أن النظرية جملة من القضايا المنطقية المصوغة بشكل رمزي، يستخدمها الباحثون في دراسة العالم الطبيعي.

وبما أن الرموز المعبر عنها في شكل قضايا في النظرية العلمية، تجري صياغتها عن طريق المواضع، أي عن طريق الاتفاق بين الجماعات العلمية عبر تاريخ العلم، فإن مثار الجدل ينتفي بين العلماء في تحديد هوية النظرية العلمية، وتبقى الاختلافات بينهم في طبيعة العلاقة بين النظرية والدراسة التجريبية «فلقد واجه الوضعيون المناطق مشكلة العلاقة بين الخبرة والنظريات العلمية بأحد التفسيرين: الأول يزعم أن النظريات العلمية لا بد من أن تختبر في مواجهة الخبرة المباشرة، بمعنى أن منطوق النظرية التي يذهب إليها العالم يجب أن تناظر الخبرة بكل وقائعها على أن يكون التناظر (تناظر الواحد - لواحد)»⁽⁶⁾.

في المقابل، هناك من الباحثين من يذهب إلى أن النظرية يجري الاستدلال بها على مجموعة الوقائع الخارجية، وبناء على هذا، فإن «الأساس الذي يتوقف عليه قبول النظرية ليس الاستدلال من النظرية على الوقائع، بل هو العكس، أي الاستدلال على الوقائع النظرية... فما معطى هو الوقائع الملاحظة، وهذه هي التي تكون المعرفة مقررة التي ينبغي تحقيق النظرية على أساسها»⁽⁷⁾. وتحمل نظرية ما طابعا جديدا، إذا حاولت تقديم قوانين تفسيرية لظواهر معينة «فتقدم النظريات عادة عندما تكتشف دراسة فئة من الظواهر عن نسق من الاطرادات، يمكن

التعبير عنه في صورة قوانين إمبريقية. تسعى النظريات إذن إلى تفسير تلك الاطرادات وإلى تقديم فهم أعمق وأكثر دقة للظواهر موضع البحث»⁽⁸⁾.

وبناء على هذا التحليل، تحتوي النظرية على جملة من المفاهيم والقضايا، التي جرى تجريدها من الواقع العيني، سواء عن طريق الملاحظة الحسية المباشرة، أو عن طريق الممارسات التجريبية «فتعتبر النظرية العلمية جهازا مفهوما ذا طابع رمزي ومنطقي، يستجيب لعدة شروط؛ الملائمة في مواجهة إشكالية محددة وموضوعات معينة، والتماسك فيما يخص مجموعة من المفاهيم والقضايا التي تستعملها النظرية، والاختبار في مواجهة إجراءات عملية (ميدانية)، توظف لجمع المعطيات»⁽⁹⁾.

بينما في مجال علوم الاجتماع، تصبح الإشكالية أكثر تعقيدا في تناول مفهوم النظرية العلمية، بسبب، كما ذكرنا في السابق، سيولة الواقع الاجتماعي من جهة، والرؤى الأيديولوجية والتحيزات الثقافية للباحثين من جهة أخرى «فطرح في علم الاجتماع، والعلوم الاجتماعية عامة، منظورات عديدة ومقاربات نظرية متنوعة، وخلافا لمجالات العلوم الطبيعية، فإن العلوم الاجتماعية تواجه مصاعب عديدة في تعاملها مع المشكلات المركبة عموما، وأحيانا في تعاملها مع أنماط السلوك المجتمعي المتغير على الدوام»⁽¹⁰⁾. ويشير في هذا الصدد المعجم النقدي لبودون، أنه: «يكفي أن نتصفح أي مؤلف عن النظرية الاجتماعية على سبيل المثال: النظريات الاجتماعية لـ بارسونز وتشيلز وجروس، لكي ندرك أن مفهوم النظرية في علم الاجتماع يؤدي عدة معان، وربما أكثر تنوعا منها في العلوم الطبيعية»⁽¹¹⁾.

في هذا الصدد، يرى نيقولا تيماشيف أن النظرية عبارة عن: «مجموعة من القضايا التي تتوافر فيها الشروط التالية:

- أولا - ينبغي أن تكون المفاهيم التي تعبر عن القضايا محددة بدقة.
- ثانيا - يجب أن تتسق القضية الواحدة مع الأخرى.
- ثالثا - أن توضع بشكل يجعل من الممكن اشتقاق التعميمات القائمة اشتقاقا استنباطيا.
- رابعا - أن تكون هذه القضايا خصيية ومثمرة، تستكشف الطريق لملاحظات أبعد مدى، وتعميمات تنمي مجال المعرفة»⁽¹²⁾.

ويرى طلعت إبراهيم لطفي أن هناك ثلاثة مفاهيم للنظرية في نظر علماء الاجتماع: «فهناك فريق من علماء الاجتماع الذين يفكرون في النظرية الاجتماعية على اعتبار أنها تعميمات وتصنيفات العالم الاجتماعي... ويعتقد بعض علماء الاجتماع أن القضايا النظرية يجب أن تترجم إلى فروض إمبريقية قابلة للقياس والملاحظة، وأن توضع موضع الاختبار المنهجي دائما... وأخيرا

يذهب فريق آخر من علماء الاجتماع إلى القول بأن النظرية يجب أن تفسر الظواهر، وتحدد الآليات العلية والعمليات التي تتجلى آثارها أمامنا»⁽¹³⁾.

أما معن خليل عمر فيعرف النظرية على أنها: «مجموعة افتراضات تشكل نسقا استدلاليا مرتبة بشكل مترابط، يمثل الافتراض الأول المرتبة العليا في النسق الاستدلالي، وتكون بمنزلة مقدمة منطقية للنظرية، موضحة احتمال وقوع الحدث المدروس، والافتراض الواقع في المرتبة الدنيا في النسق، ويمثل خلاصته، والفرضيات التي تقع في وسط النسق تمثل حلقة الوصل بين الخلاصة والمقدمة، ما يعني أن النظرية مبنية على الملاحظة والمعرفة الواقعية بحيث تساعد الباحث أو المنظر على التنبؤ بما سوف يحدث»⁽¹⁴⁾.

نكفي بهذا القدر من التعاريف والمفاهيم للنظرية الاجتماعية في علم الاجتماع، لنوجز أهم العناصر التي ينبغي أن تنطوي عليها النظرية الاجتماعية في مجموعة النقاط التالية:

- أ - النظرية عبارة عن مجموعة من القضايا المتسقة منطقيا.
- ب - النظرية مجموعة من الافتراضات التي تصاغ انطلاقا من الواقع الاجتماعي عن طريق الملاحظة العلمية.
- ج - النظرية مجموعة من الافتراضات أو المسلمات التي تستنبط من الرؤية الحضارية والثقافية والفلسفية لمجتمع ما.
- د - النظرية مجموعة من المفاهيم التي يجري تجريبها من الواقع العيني المحسوس.
- هـ - تحتوي النظرية على مبدأ تفسيري للظواهر المدروسة، ومنهج علمي لجمع وتحليل المعطيات الميدانية.

3 - في مبررات نقد النظرية الاجتماعية في علم الاجتماع عند ألفن غولدر

يقع العمل العلمي لألفن غولدر المعنون بـ «الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي» ضمن خريطة الأعمال النقدية المبكرة التي عرفت السوسيولوجيا الغربية، ويعتبر من بين أهم الأعمال العلمية التي تموضعت بشكل إبيستمي بين عصر النظريات الكلاسيكية وعصر النظريات المعاصرة في علم الاجتماع. ولا يزال الكتاب يحظى بالتقدير من طرف الباحثين في مجال السوسيولوجيا النقدية، على الرغم من أنه كتب في بداية السبعينيات من القرن الماضي، وهذا التقدير متأ من الطروحات النقدية التي قدمها غولدر للنظرية الاجتماعية في علم الاجتماع الأكاديمي، حيث كشف عن طريق التحليل المعرفي الافتراضات الضمنية التي توجه الباحثين بصورة مضمرة وخفية.

وليس يخفى على الباحثين أن عصر غولدنر تزامن مع تصاعد موجة النقد، الذي أسست له مدرسة فرانكفورت من خلال مجموعة أعمال روادها: أدورنو، وهابرماس، وهوركهاير... «ففي علم الاجتماع في السنوات العشرين الأخيرة، كان ثمة رفض للافتراضات الوضعية، خاصة تلك الفكرة التي تزعم وجود مراقب متحرر من أحكام القيمة»⁽¹⁵⁾، ومن هذا المنطلق، تعرضت العلوم الاجتماعية ذات الصيغ الوضعية لنقد معرفي حاد «فيتطلب نقد علم الاجتماع بصورة أساسية تحليلاً محدداً ومفصلاً للإنتاج النظري الثقافي السائد الذي أبدعه علماء الاجتماع؛ حيث نجد أن هذه الإبداعات الثقافية هي التي تميز علم الاجتماع عن الأنشطة الأخرى التي تبرز وجوده، والتي تؤكد تأثيره المتميز في المجتمع الأشمل المحيط. ولن يكون هناك نقد جاد لعلم الاجتماع من دون فحص دقيق وتحليل عميق لنظرياته ومنظريه»⁽¹⁶⁾، ويمر النقد في علم الاجتماع حتماً عن طريق نقد أسس ومنطلقات النظريات الاجتماعية.

ويرى غولدنر أن هناك مجموعة من المعوقات الإيستمولوجية، التي تقف عائقاً أمام الباحث الجاد في الممارسة النقدية للنظريات الاجتماعية، فهناك العديد من حراس المعبد السوسيولوجي، الذين يرفضون المساس بمناهجه ومفاهيمه ونظرياته «فإننا نجد أن أكثر البشر حماساً لرفض هذا النقد هم من هؤلاء الذين يعيشون على علم الاجتماع، بينما نجد أن أكثر البشر حماساً للنقد هم من هؤلاء الذين يعيشون من أجله»⁽¹⁷⁾، ومقصده؛ أن أكثر الرافضين للنقد هم الذين يقتاتون من علم الاجتماع، وليس لهم هم في تطوير نظرياته ومباحثه، وهذا بسبب ظاهرة مأسسة علم الاجتماع في الجامعات الغربية، حيث يتحول المشتغلون في علم الاجتماع إلى مجرد خبراء اجتماعيين، يقدمون الدراسات الإمبريقية لخدمة السياسات العمومية، وبالتالي لا علاقة لهم بالنقد النظري، وإنما همهم أن يقدموا دراسات يحصلون من خلالها على عوائد مالية.

في المقابل، هناك من الباحثين من ينخرطون في نقد علم الاجتماع لأنهم يحوزون صفات وميزات خاصة، تجعلهم أكثر تحملاً من الضغوط النظامية للمؤسسة التعليمية، ولديهم رؤى وآفاق نظرية بعيدة المدى «بينما أكثر النقاد إخلاصاً للمؤسسة الثقافية من بين هؤلاء الذين لا تشبع طموحاتهم بها أو في نطاقها، هؤلاء الذين لا يعتزون عادة بعملتها، ولكنهم يصفون قيمة على أنواع مختلفة أخرى من إنجازاتها... والذين ينظرون إلى أنفسهم على أنهم ذوو أدوار تاريخية، أو أنهم يشكلون جزءاً من التراث الاجتماعي أو الثقافي الأبعد»⁽¹⁸⁾.

ومن بين المعوقات الإيستمية التي تحد من عملية النقد المعرفي لعلم الاجتماع ونظرياته، التحيزات الأيديولوجية للباحثين لبعض النظريات الاجتماعية، واعتبارها بمنزلة بديهيات لا يمكن المساس بها، ولعل أكثر النظريات حضوراً النظريات الوضعية «وتعد هذه الأيديولوجية في الأساس

تطويراً للمنظور الذي طورته الوضعية السوسيولوجية في القرن التاسع عشر، في أثناء معارضتها للنقد السلبي الذي نتج عن الثورة الفرنسية وفلسفاتها، حيث تعد أيديولوجية الاستمرار الحديثة توسيعاً للنظرية الوضعية السابقة إلى المجتمع لتشمل علم الاجتماع ذاته»⁽¹⁹⁾، وهذه الأيديولوجية المحافظة في علم الاجتماع الغربي، دشنها كونت في كتابه «دروس في الفلسفة الوضعية»؛ حيث اعتبر أن: «الروح الوضعية تميل إلى تدعيم النظام، عن طريق تطوير عقلائي للإذعان والتحكيم للتشكيلات السياسية»⁽²⁰⁾، وبالتالي، تتمثل مهمة السوسيولوجيا في الحفاظ على النظام الاجتماعي ودعم توازنه، والعمل قدر الإمكان على التخفيف من حدة الصراع الاجتماعي، وهذا كله عن طريق إكساب الأفراد وعيا سوسيولوجيا بأهمية الحفاظ على النظام الاجتماعي القائم.

وكذلك، أدى تزايد الطابع المهني لعلم الاجتماع في المؤسسات الجامعية إلى رفض النقد المعرفي العميق لعلم الاجتماع الأكاديمي «فتلاءمت في الوقت نفسه مع الدعوة المتزايدة لإضفاء الطابع المهني على علم الاجتماع، حيث نظر إلى مثل هذه الأيديولوجيا على أنها أقل ملاءمة بالنسبة إلى بعض الأشخاص الذين ينظرون إلى أنفسهم على أنهم مثقفون أكثر من ملاءمتها بالنسبة إلى هؤلاء الذين يتوقعون أن يصبحوا مهنيين وفنيين»⁽²¹⁾.

إذا، حولت هذه الأيديولوجية المحافظة علم الاجتماع من علم نقدي للمجتمع والممارسات الاجتماعية للأفراد إلى مجرد مقررات دراسية ومضامين بيداغوجية يجري تلقينها للطلبة في الجامعات، فحدث على مستوى التعليم «الانتشار الشامل للبرامج والمقررات... واللجوء المنظم والحصري غالباً، إلى إلقاء الدروس والمحاضرات... وسلسلة الامتحانات والتقييمات والمصادقات لا تتوقف، إن كل هذه الأمور تذهب في اتجاه قوينة واختزال علم الاجتماع إلى مجرد نسق من التقنيات والأفكار الفارغة من المعنى الاجتماعي والحساسية الاجتماعية»⁽²²⁾.

وفي الأخير، من أهم مبررات النقد المعرفي للنظرية الاجتماعية العجز العلمي الذي طال أطرها التفسيرية، وعدم قدرتها على تحليل العديد من الظواهر الاجتماعية، التي أصبحت تخبر بها المجمعات الإنسانية المعاصرة، فيشير في هذا الصدد ريمون بودون «أن الأطر النظرية العامة التي ألهمت العلوم الاجتماعية، بل والعلوم الإنسانية عامة، في النصف الثاني من القرن العشرين بعدما أيقظت الأمل في تجدد المعرفة الإنسانية في العمق راحت كلها تتهاوى الواحد بعد الآخر، حتى لينظر الكثير اليوم إلى البنيوية والبنوية الوظيفية والماركسية، كأنها مسالك مقفلة»⁽²³⁾.

وإذا طالت هذه الانتقادات المعرفية النظرية الاجتماعية في عقر مجالها التداولي الغربي، فإن مبررات نقدها تمتلك أكثر من مشروعية في المجال التداولي العربي، بسبب عدم قدرة هذه النظريات على تفسير الوقائع والتحولات الاجتماعية التي شهدتها المجتمعات العربية. وهو ما تلخصه دعوة

العديد من الباحثين العرب إلى التفكير في صوغ بدائل نظرية نابعة من الواقع السياسي والاجتماعي للمجتمعات العربية⁽²⁴⁾.

4 - نقد الافتراضات الضمنية ذات الصبغة العالمية للنظرية الاجتماعية في علم الاجتماع عند الفن غولدنر

تنطوي النظرية العلمية عموما، والنظرية الاجتماعية خصوصا، على مجموعة افتراضات، يطلق الباحثون عليها اسم المسلمات؛ وهي عبارة عن قضايا لا تحتاج إلى أن نبرهن عليها علميا، وإنما نسلم بها ابتداءً، وتكون بمنزلة الأعمدة التي يقوم عليها أي بناء أو أساس نظري، فيرى غولدنر أن النظريات الاجتماعية «التي صيغت بصورة إرادية، تحتوي على عنصرين متميزين على الأقل. ويتمثل أحد هذه العناصر في الافتراضات المصوغة بطريقة صريحة... والتي يمكن أن نسميها المسلمات»⁽²⁵⁾، ويجري التصريح بهذه المسلمات عند بداية صياغة النظرية، وتخضع في الأغلب للبعد المنطقي في توليدها، مثلا مسلمة المجتمع سابق في وجوده على الأفراد، أو مسلمة التغير الثقافي نتيجة حتمية عن التغير الاقتصادي، أو مسلمة التغير الاجتماعي يرتبط بتغير القيم الثقافية. في مقابل هذه الافتراضات - المسلمات، كذلك، تحتوي النظرية على عدد من الافتراضات الخفية، التي لا تكشف عنها النظرية في صورتها الظاهرية. أطلق غولدنر عليها اسم الافتراضات الضمنية؛ حيث «تحتوي النظرية على مجموعة من الافتراضات غير محددة أو مسلم بها، وسوف أسميها بالافتراضات الضمنية... background assumptuins وقد سميتها بلا افتراضات؛ لأنها من ناحية تقدم الخلفية أو الإطار الذي تنبثق عنه جزئيا المسلمات، ومن ناحية أخرى لأنه لا يمكن صياغتها صراحة»⁽²⁶⁾. وهنا، مدار الإشكال؛ أن هذه الفرضيات الخفية تصاغ منها الفرضيات التي تأخذ طابع المسلمات «قد لا نرى سوى النسق النظري الذي نعمل وفق قضاياه، إن وصفا وتحليلا أو تفسيراً، بيد أننا إذا تأملنا الأمر فسوف نجد أن هذا النسق يستند على كم هائل من الافتراضات التي تتغلغل في قضايا النسق النظري»⁽²⁷⁾.

تسهم هذه الافتراضات الضمنية في بلورة العديد من المسلمات المعلنة في النظرية الاجتماعية، وتعد هذه الافتراضات بمنزلة الإطار الخلفي لنظرية ما «فتقدم الافتراضات الضمنية العميقة بعض أسس الانتقاء، وكذلك تقدم الروابط الخفية التي تصل المسلمات بعضها ببعض، إضافة إلى أنها تؤثر، منذ البداية وحتى النهاية، في صياغة النظرية، وأيضا في أداء الباحثين الذين توجههم هذه النظرية»⁽²⁸⁾، وبتعبير آخر، تعتبر هذه الافتراضات بمنزلة النموذج المعرفي الذي تشع منه مسلمات النظرية؛ فالنموذج عبارة عن «مجموعة من الأفكار، والمفاهيم التي تشكل الإطار المرجعي للفكر،

وتنظم الأبعاد التجريبية للمعرفة، وتفسر النتائج وتمكننا من صياغة النظريات»⁽²⁹⁾. وتؤدي هذه الافتراضات نفس أدوار النموذج المعرفي من انتقاء واختزال واستبعاد؛ فالنمذجة كفعل منهجي تؤدي ثلاث وظائف: «اختزالية (بعض خصائص الواقع تدرك وحدها من خلال النموذج)، انحياز (يكون لتمثيل موجه بأدوات الملاحظة والتفكير النظري، ولكن أيضا بأهداف المنهج)، قابليته للعكس (يكون النموذج في الآن نفسه تجريدا للواقع موجودا مسبقا وطارزا بدائيا أو سندا لبناء مستقبلي...)»⁽³⁰⁾.

ولا يتوقف تأثير الافتراضات الضمنية على صوغ مسلمات النظرية الاجتماعية، بل يتعداه إلى التأثير في الدور الاجتماعي الذي تضطلع به النظرية؛ ففي تصور غولدرنر تؤثر الافتراضات الضمنية «أيضا على الدور الاجتماعي للنظرية؛ حيث تؤثر على استجابات هؤلاء الذين يتواصلون من خلالها. وإلى حد ما تقبل النظريات أو ترفض استنادا إلى الافتراضات الضمنية بها»⁽³¹⁾، وتشكل هذه الافتراضات الضمنية من نوعين رئيسيين، الأول: وهو عبارة عن افتراضات ضمنية تأخذ الصبغة العالمية أو الكونية. والثاني: افتراضات المجال، بمعنى أنه متعلق بالمجال البحثي للباحث الاجتماعي، وهناك علاقة ارتباطية بين هذه الافتراضات سوف نوضحها لاحقا.

في الأغلب الأعم، إن قبول بعض النظريات، ورفض أخرى من طرف الباحثين، لا يتعلق بالخيارات العلمية والمنهجية للباحثين، بل يتعلق بتوافق افتراضاتهم الضمنية مع المسلمات التي تنطوي عليها النظرية الاجتماعية، فيصبح للأساس الاعتقادي دور مهم في رفض نظرية ما أو قبولها. فنلاحظ في العالم العربي أن أكثر النظريات قبولا في أقسام علم الاجتماع هي البنائية الوظيفية، عكس النظرية الماركسية بسبب موقفها السلبي من الدين؛ ففي دراسة أجراها السيد الحسني وجهينة السلطان، حول أكثر النظريات الاجتماعية حضورا في العالم العربي، توصلوا إلى النتيجة التالية: «تبين أن النظرية البنائية الوظيفية بشكلها التقليدي والمعدل تمثل النظرية الاجتماعية الشائعة في الوطن العربي، أما نظرية التفاعل الاجتماعي فتبدو أقل انتشارا، وكذلك النظرية النفسية الاجتماعية. أما أقل النظريات الاجتماعية شيوعا في الوطن العربي في نظر أفراد عينة البحث فهي النظرية الإيكولوجية...»⁽³²⁾، وعلى هذا الأساس، إن عملية رفض نظرية ما لا يخضع للمنطق العلمي والمبرر المنهجي، بل لاعتبارات ذاتوية؛ تتعلق بالتحيزات القيمية والأيدولوجية للباحثين، وعليه، إن الانحياز إلى نظرية ما هو تعبير عن تحيز اعتقادي لافتراضاتها أكثر منه تحيزا أملت الخيارات المنهجية في معالجة الظاهرة قيد الدراسة.

وهكذا، يستخدم بعض الباحثين النظريات على أنها مقنعة بديها، ليس لأنها علمية، بل لأن «الافتراضات الضمنية للنظرية تتطابق مع الافتراضات الضمنية التي يعتقد فيها المنظر، أو تتناسب

معها، من خلال الاتفاق على ثباتها أو من خلال التقارب العقلي»⁽³³⁾، ويقصد بالأساس الاعتقادي رؤية العالم الذي يعتنقه الباحث الاجتماعي «فروية العالم هي الطريقة التي ينظر بها شخص ما أو شعب إلى الكون ككل، والتي يرون من خلالها هذا الكون ويحددون موقفهم منه»⁽³⁴⁾. وتتشابه رؤى العالم بوصفها رؤية وجودية إلى العالم بعمق في فلسفة العلوم الاجتماعية ونظرياتها «ويتداخل مفهوم رؤية العالم مع بعض الأدوات المنهجية المعرفية التي يستخدمها المفكر والباحث في تحليل الظواهر والوقائع والأفكار، بهدف تمكينه من رؤية كلية للموضوعات المتفرقة، ارتباط الكلي بالجزئي، والعام والخاص، حتى تتحقق الإحاطة بالظاهرة موضوع الدراسة، ويتحصل الإدراك الشمولي لها، فالعلاقة بين رؤية التفاصيل والرؤية الكلية ليست بالعلاقة السطحية البسيطة، بل هي علاقة تفاعلية جدلية معقدة»⁽³⁵⁾، ومن هذا المنطلق، كل نظرية اجتماعية تقبع وراءها رؤية للعالم، على أساسها وانطلاقاً منها يصوغ الباحث أو المنظر افتراضاته الضمنية ومسلماته العلنية، ومن دون إدراك هذه الرؤية، والوعي المعرفي بوظيفتها الخفية، يظل النقد لأي نظرية يتميز بالسطحية والتبسيط، ولا يلج عمقها ومفاصل بنيتها المعرفية العميقة.

وبناء على رؤى العالم، يتأسس البعد الأنطولوجي للنظرية الاجتماعية في علم الاجتماع، فما هو معلوم «أن فلسفة العلوم الاجتماعية تشغل بالها بمسألتين، الأولى: طبيعة العالم: ما أنواع الموجودات، وما أشكال هذا الوجود؟ وعلى سبيل المثال: هل يوجد البشر بالطريقة نفسها التي توجد بها الجمادات؟ وإذا كان الجواب بالنفي فما الفوارق بينهما؟»⁽³⁶⁾، لذلك، السؤال عن عملية علم الاجتماع وطبيعة الموضوعات التي يدرسها، والمنهج الملائم لدراسة الظاهرة الاجتماعية، يتعلق بطبيعة رؤية العالم التي يتبناها المنظر. فإذا عدنا إلى النشأة التاريخية لعلم الاجتماع، حيث هيمنت الرؤية العلمية للعالم، وحيث حاول معظم الرواد الاستمداد من هذه الرؤية العلمية، ونسجوا على منوالها العديد من الافتراضات والمسلمات، فاستعارت النظريات في علم الاجتماع من العلوم الطبيعية الافتراضات التالية: حركة الحياة الاجتماعية تشبه الحركة الميكانيكية، المجتمع والمماثلة العضوية، تشبيه المجتمع بالكائن الحي، العلم الاجتماعي مثل العلم الفيزيائي، الظواهر أشياء مثل المواد الفيزيائية... إلخ، لذلك، الافتراضات الضمنية ذات الطابع العالمي حول الأبعاد الأنطولوجية للظواهر الاجتماعية ترتبط جذورها بفلسفة الحداثة الغربية، حيث ترى أن الإنسان مركز الوجود، وأن الطبيعة تحوي بداخلها ما يكفي لتفسيرها.

وتشتق الافتراضات الضمنية ذات الصبغة العالمية من الأبعاد الإيستمولوجية، لذلك، نجد هناك صلة وثيقة بين نظرية المعرفة الغربية وسؤال المناهج في علم الاجتماع «فتشتغل فلسفة العلوم نفسها بمعرفة طبيعة التفسير، ما المناهج الواجب اتباعها للوصول إلى التفسير؟ وما البنية

المنطقية التي يجب أن يكون عليها التفسير؟ وما البراهين المطلوبة؟»⁽³⁷⁾. ونعلم حجم الخلاف الناشب بين علماء الاجتماع في مسألة المنهج؛ بين دعاة واحدة المنهج العلمي بين علوم الطبيعة وعلوم الاجتماع، وبين دعاة ثنائية المنهج بين علوم الطبيعة وعلوم الاجتماع، والإشكالات التي ثارت بسبب الاختلاف في دراسة الظاهرة الاجتماعية، بالمقارنة بمثيلاتها في الظاهرة الطبيعية.

ولفهم معرفي للبعد الإبيستمولوجي التي تشكلت في رحمها النظريات في علم الاجتماع، حري بنا أن نربطها بنظرية المعرفة وتطورها في المجال التداولي الغربي، تلك النظرية التي جعلت من الإنسان مركز العالم، وأعطت قيمة للعقل الإنساني؛ جاعلة منه الأداة الوحيدة في الإدراك المعرفي «فلقد أصبحت هذه النظرية المعرفية المنادية بمركزية الإنسان هي محور الفلسفة الغربية الحديثة، فبدأ من الاستقراء الأرسطي، ثم مقولة لوك: إن المعرفة تأتي من الخبرة، وافترض كانط أن المعرفة نتاج مشترك ما بين العقل والعامل الخارجي، ووضعية كونت التي تقف وراء العلمية ضد الميتافيزيقية واللاهوتية، والاستقراء الشامل عند جيمس، وكل هذه المقولات والأفكار ما هي إلا امتداد لتلك القاعدة المعرفية التي تركز على الإنسان»⁽³⁸⁾. وفق هذا المسار التاريخي لتطور نظرية المعرفة في الحقل الغربي، جرى النظر إلى الإنسان في السوسيولوجيا باعتباره الفاعل الاجتماعي العقلاني، ويمكننا باستخدام المنهجي العلمي دراسة سلوكه الاجتماعي والتنبؤ به، وعلى هذا الأساس، جرت صياغة النظريات في علم الاجتماع لتفسير الظواهر الاجتماعية.

وتعود الجذور الخفية لهذه الافتراضات ذات الأبعاد الميتافيزيقية إلى تشكل الحضارات والأمم والدول «فقد تتضمن - على سبيل المثال - الميل إلى الاعتقاد بأن العالم والأشياء المضمنة فيه، بصفته يشكل عالما واحدا ومتعددا في الوقت ذاته... أو أنه عالم متناثر وضعيف الارتباط بعبء بعضه ببعض، وتسمى الفروض العالمية بالميتافيزيقا في بعض الأحيان»⁽³⁹⁾.

في الأخير، إن الافتراضات الضمنية ذات الأبعاد العالمية في النظرية الاجتماعية عند غولدرنر، يجري استنباطها من الأبعاد الإبيستمولوجية والأنطولوجية لفلسفة الحداثة الغربية، لذلك، كل نقد للنظرية الاجتماعية لا يكشف عن هذه الأبعاد، يبقى يدور في السطح ولا يمكن له أن ينفذ إلى العمق. وكل تفكير في طرح بديل للنظرية الاجتماعية الغربية يمر حتميا من طريق نقد البعد الأنطولوجي والإبيستمولوجي للافتراضات التي بنيت عليها مسلمات النظرية الاجتماعية، فعلى سبيل المثال، إن الرؤية الدينية للعالم، تقوم على ثنائية العالم؛ الشهادة، وعالم الغيب، وبالتالي، تأخذ الحياة الاجتماعية مدلولاً مزدوجاً لدى الأفراد؛ نجد سلوكيات اجتماعية جوهرها ديني محض، ومن ثم لا يمكن للنظرية الاجتماعية الغربية أن تفسرها.

5 - نقد افتراضات المجال للنظرية الاجتماعية في علم الاجتماع عند ألفن غولدنر

تشتق افتراضات أخرى من الافتراضات الضمنية ذات الصبغة العالمية المؤسسة على فلسفة الحدائث الغربية، أطلق عليها غولدنر افتراضات المجال، وهي الافتراضات التي تؤسس عليها بطريقة خفية مسلمات النظرية الاجتماعية «ويقتصر تطبيقها على الإنسان والمجتمع، هي الافتراضات التي يمكن أن نسميها بافتراضات المجال domian assumptions، حيث ينظر إلى افتراضات المجال نفسها على أنها الافتراضات الضمنية حينما يقتصر تطبيقها على أعضاء مجال واحد»⁽⁴⁰⁾، وبلغة فلاسفة العلم؛ هي مجموعة من القواعد الخفية التي توجه الباحث نحو موضوعات معينة، وتحدد له مجموعة من المفاهيم ليتعامل معها «فافترضات المجال - فيما يتعلق بالإنسان والمجتمع - الميل إلى الاعتقاد بأن البشر عقلانيون أو غير عقلانيين بطبيعتهم، أو أن المجتمع مستقر وغير مستقر في قاعدته الأساسية، وأنه يمكن التنبؤ بسلوك الإنسان والمجتمع، أو أن إنسانية الإنسان الحقيقية تكمن في مشاعره وعواطفه»⁽⁴¹⁾.

وتسهم الجماعات العلمية في صوغ افتراضات المجال لكل علم قياسي، وتمنح الشرعية لكل ممارسة بحثية ضمن هذا الإطار، وهذا يحدث في العلوم الأكثر رسوخا كعلم الفيزياء، بينما في العلوم الاجتماعية يجري نوع من التواطؤ المعرفي حول نظرية بعينها، ففي بعض أقسام علم الاجتماع لا يجري سوى تدريس نظرية اجتماعية بذاتها؛ ففي الولايات المتحدة الأمريكية هيمنت نظرية بارسونز على علم الاجتماع الأكاديمي طوال عقود القرن العشرين، ويرى غولدنر أن «افتراضات المجال من القضايا التي تنسب إلى أعضاء مجال بعينه، فهي تشكل من ناحية بواسطة الفروض العالمية للمفكر، في مقابل أنها بدورها تشكل نظرياته التي كتبها بصورة متعمدة»⁽⁴²⁾، وعبر بعض الباحثين عن هذه الافتراضات بمفهوم النموذج الإرشادي الذي يلهم الباحثين ويوفر لهم كل مستلزمات التفسير العلمي للظواهر «فيمثل النموذج القياسي الذي تستند إليه النظرية أول أسس بناء النظرية، هذا النموذج القياسي الذي يتمثل على الصياغة التصورية المرتبطة بالظواهر التي تقوم النظرية بتفسيرها، ومن أمثلة النماذج النظرية التي يمكن الإشارة إليها البنائية الوظيفية، وإطار نظرية الصراع...»⁽⁴³⁾.

وتعتبر التنشئة الاجتماعية والثقافية للباحث الاجتماعي أهم مصدر للافتراضات الضمنية للنظرية الاجتماعية «فالافتراضات عبارة عن أدوات إدراكية محملة بشحنة عاطفية، تطورت مبكرا من خلال عملية التنشئة الاجتماعية في ثقافة معينة، وترسخت بعمق في بنائنا الأخلاقي»⁽⁴⁴⁾، فتمتد المعرفة الثقافية للمنظر بطريقة خفية في صياغة مفاهيم النظريات الاجتماعية وافتراضاتها، وهكذا، تبدو مشاريع «العلوم الإنسانية - أو بالأدق حدودها المنطقية - فريسة عوامل ثقافية

تتراوح بين قطبين أو قوسين، هما الأيديولوجية الحضارية المعينة كحد أقصى، والحس المشترك كحد أدنى، وعوامل أخرى تتدرج بين هذا وذاك»⁽⁴⁵⁾.

ويسهم التكوين العلمي للباحث في تثبيت افتراضات المجال، عن طريق صوغ وصناعة عقل الباحث؛ فالانتماء إلى حقل معرفي ما لا يتم بصورة عفوية، بل يحدث عن طريق الانخراط في الجماعة العلمية، وهناك طقوس معرفية يجب على الباحث أن يؤديها، ليحظى بالموافقة والاندماج داخل الجماعة العلمية. وحدد ميشال دبوراً شروط الانتماء إلى هذه الجماعات العلمية في: «أولا أن ننتمي إلى نسق اجتماعي: مؤسسة محددة، يمكن تمييزها عن بقية المؤسسات الاجتماعية. ثانياً أن يجري اختياري وإدماجي في نسق يقيم فاعلوه علاقات ترابط وفق طرائق تتوافق مع مبادئ معيارية مخصصة، وأخيراً أنك موضوع لمراقبة اجتماعية»⁽⁴⁶⁾.

ولعل من كبرى الأدوات ترسيخاً للافتراضات الضمنية اللغة، على اعتبار أن اللغة ليست فقط أداة للتواصل بين الأفراد، وإنما اللغة حاملة مضامين مفهومية، فاعتبر غولدنر أن اللغة إحدى الأدوات الرئيسية في ترسيخ هذه الافتراضات الضمنية «فنحن نبدأ عملية التعلم المستمر للافتراضات الضمنية مدى الحياة، منذ تعلمنا مبادئ لغتنا، وذلك لأن اللغة تزودنا بالمقولات التي تشكل المجالات التي تشير إليها افتراضات المجال»⁽⁴⁷⁾. واعتبر بورديو أن اللغة العامة أحد المعوقات الإبيستمولوجية في بناء المعرفة السوسيولوجية، لأنها تخترق - بصور خفية - المفاهيم والافتراضات النظرية، ويصعب التخلص منها بصفة كلية ونهائية، فيقول: «إن التداخل بين المعرفة العامة والمعرفة العلمية يعوق مرة أخرى مثل هذه الصياغة الدقيقة، فكما أن هناك، على مستوى الفهم، تداخلاً بين المفاهيم العلمية والمفاهيم العامة، فإن على مستوى التعبير تداخلاً آخر مرتبطاً بين اللغة العلمية واللغة العامة»⁽⁴⁸⁾.

وليست هذه الافتراضات مجرد تصورات محايدة ومفاهيم بريئة، بل على العكس، هي عبارة عن افتراضات مغلفة بالنزعات القيمية والأخلاقية، حيث يقول غولدنر: «نحن نتعلم الافتراضات المعيارية الضمنية normative، أعني، المعتقدات المتعلقة بقيمهم الأخلاقية، أي نواحي الخير والشر فيهم، وفي الحقيقة تتداخل الافتراضات المعيارية والوجودية بقوة حتى يصبح من الصعب الفصل بينهما، إلا إذا كان الفصل تحليلياً»⁽⁴⁹⁾، وبالتالي، لا تحمل هذه الافتراضات إلا الأبعاد الأخلاقية للمنظرين الذين أنتجوها، وهي الحالة الغالبة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، التي تدعي أنها من طبيعة عقلانية خالصة، في حين، يكشف الدرس الإبيستمولوجي «أن أغلبية الأعمال الإنسانية التي تعودنا على اعتبارها كونية (الحقوق، والعلوم، والفن، والأخلاق...) لا تنفصل عن وجهة نظر التعليمية والشروط الاقتصادية والاجتماعية التي تجعلها ممكنة وليس فيها شيء

كوني»⁽⁵⁰⁾. لذلك، تخترق هذه الافتراضات الأخلاقية والقيمية النظريات الاجتماعية في علم الاجتماع «فالنظرية أو النظريات الاجتماعية في وضعها الراهن تفوق الجميع، من حيث كونها نسقا مفتوحا من قمته وقاعدته على السواء، من قمته تتسلل التقويمات، ومن قاعدتها تتسلل التعميمات الإمبريقية، خصوصا حين الإفراط في التجريب كالسويسوميترية»⁽⁵¹⁾.

لنصل إلى الخلاصة التالية؛ يتحيز علماء الاجتماع إلى مجموعة من الافتراضات في صوغهم القضايا والتصورات والمفاهيم في النظرية الاجتماعية «إن علم الاجتماع يتشكل بواسطة الافتراضات الضمنية للعاملين به، وذلك يعني أن لديهم القابلية الإنسانية للتحيز»⁽⁵²⁾، «ويشير مصطلح التحيز إلى وجود مجموعة من القيم الكامنة والمستترة في النماذج المعرفية والوسائل والمناهج البحثية، التي توجه الباحث، من دون أن يشعر بها يجدها لصيقة بالمنهج، بحيث يصعب التخلص منها»⁽⁵³⁾، ومعنى هذا أن الباحثين في صياغتهم النظريات الاجتماعية يتحيزون إلى مجموعة من القيم الأخلاقية، التي شكلتها ثقافتهم المجتمعية والحضارية، وبالتالي، عملية النقد المعرفي للنظرية الاجتماعية يجب أن ت طال هذه الافتراضات المتحيزة، لذلك، من الضروري، لكي نفهم طبيعة علم الاجتماع الأكاديمي «أن نفهم الافتراضات الضمنية، والفروض العالمية، وافتراضات المجال التي يعمل بواسطتها هذا العلم، ويمكن استنتاج هذه الافتراضات من خلال النظرية الاجتماعية التي يعمل بواسطتها»⁽⁵⁴⁾.

إن التغيرات التي تحدث في علم من العلوم لا تتعلق بالتغير الذي يصاحب أدواته الإجرائية في إدراك الوقائع الحسية، بل يحدث التغير حينما يجري قلب كلي للتصورات النظرية العلمية، وبالتالي، تحدث الثورة العلمية من وجهة نظر ألفن غولدر «بصورة عامة لا التغيرات الجوهرية في أي علم نتيجة ابتكار تقنيات جديدة للبحث، ولكن نتيجة للأساليب الجديدة لإدراك المعطيات الموجودة، بل تقع التغيرات الجوهرية في إطار النظرية، وفي الأطر التصورية، خاصة تلك التي تتضمن افتراضات ضمنية جديدة»⁽⁵⁵⁾، وبعبارة أخرى، عندما تتغير الافتراضات الضمنية التي تتشكل في رحمها المفاهيم والتصورات النظرية، تحدث تغيرات في العلم، «فيمثل جوهر الافتراضات المجال في كونها مترابطة منطقيا من الناحية العقلية، وهي ما تعني القول بأنها تأخذ شكل النظرية، ليس لأنها تستند إلى البرهنة، ولا حتى لأنها تمكن البرهنة عليها، ولكن لأن المجال الاجتماعي يحدد باعتباره حقيقيا، لكونه كذلك بالنسبة إلى صياغة النظرية»⁽⁵⁶⁾.

إضافة إلى مجموعة التحيزات التي يبيدها الباحثون تجاه افتراضات معينة، تؤدي الجوانب السيكلوجية دورا في قبول بعض النظريات أو رفضها، وبتعبير ألفن غولدر هناك بعد عاطفي في قبول نظرية ما أو رفضها، وذلك «لأن النظريات الاجتماعية تتشكل من جانب منها بواسطة

افتراضات المجال، وتعتبر عنها من جانب آخر، فإن لها صلتها بالعواطف كذلك؛ إذن تضمن ردود الفعل نحو النظريات الاجتماعية عواطف هؤلاء البشر الذين كتبوها أو قرأوها»⁽⁵⁷⁾. وبناء على التحليل السابق، فإن رفض أو قبول النظريات لا علاقة له بالأبعاد العلمية والخيارات المنهجية، وإنما يرتبط بعوامل سيكولوجية خفية، تتمثل في إشباع النظرية للجانب النفسي للمنظر «وفي هذا الإطار لا يعد قبول النظرية أو رفضها أو خضوعها للتغير أو بقاؤها غير متغيرة قرارا فكريا فقط، بل يتوقف في جانب منه على الإشباع أو التوترات التي تؤسسها بفضل علاقتها بعواطف هؤلاء المتصلين بها»⁽⁵⁸⁾، ويمكن أن نضرب مثلا بالرؤية التشاؤمية لماكس فيبر من زيادة معدلات العقلنة البيروقراطية في المجتمعات الغربية، حيث تنبأ بفكرة أن العالم الغربي صنع القفص الذي سيسجن فيه.

6 - نقد الأبعاد الذاتية في صياغة النظرية الاجتماعية في علم الاجتماع عند ألفن غولدر

هل النظريات الاجتماعية في علم الاجتماع لا صلة لها بالأبعاد الذاتية للمنظر، أم أن هذه النظريات ما هي إلا انعكاس للأبعاد الذاتية والشخصية للمنظر؟ للإجابة عن هذا السؤال، نجد أنفسنا مضطرين إلى تفكيك عدة إشكاليات متصلة به؛ فالقضية لا تتعلق بالنظرية الاجتماعية بل بعلم الاجتماع ذاته، تطرح إشكالية الموضوعية والذاتية في دراسة الظواهر الاجتماعية، وما يترتب على هذه الدراسات من تصورات ومفاهيم متحيزة تجاه العالم الاجتماعي، وتثير هذه الإشكالية حفيظة عدد كبير من منظري علم الاجتماع، فمن بينهم عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو، الذي تساءل في العديد من دراساته الأكاديمية والإمبريقية عن كيفية إدراك العالم الاجتماعي، فيرى «أن واحدة من المشكلات الأساسية التي تطرحها نظرية إدراك العالم الاجتماعي هي مشكلة العلاقة بين وعي العلماء ووعي عامة الناس. هل فعلا الإنشاء هو نتاج العالم أم الأهالي؟ هل للأهالي أنماط إدراكية، ومن أين يستمدونها، وما العلاقة بين الفئات التي ينشئها العلم والفئات التي يستخدمها الفاعل العادي في تطبيقاته؟»⁽⁵⁹⁾.

ومن هذا المنظور، كل نظرية اجتماعية ما هي إلا تعبير عن كيفية إدراك المنظر للواقع الاجتماعي، ومعلوم الاختلاف في أساليب وأدوات إدراك هذا الواقع، وكذلك دور الوعي الذاتي وتحيزات المنظر لجملة من القضايا التي يراها صادقة من وجهة نظره، ويترب على هذا المبدأ؛ أن كل نظرية اجتماعية، من منظور غولدر، هي «نظرية سياسية ضمنا، فإن كل نظرية اجتماعية تعتبر كذلك نظرية شخصية، لكونها تعبر بصورة حتمية عن الخبرة الشخصية للأفراد الذين ألفوها»⁽⁶⁰⁾.

ومن أكثر المسائل إثارة للجدل في علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية عموماً؛ إشكالية فصل الذات العارفة عن موضوع بحثها، فهل الافتراضات والمفاهيم التي تعبر عنها النظرية الاجتماعية؛ جرى تجريدها بشكل كلي من الواقع الموضوعي الخارجي؟ أم أنها عبارة عن إسقاط لمفاهيم وافتراضات المنظر على الواقع الاجتماعي؟ فكما نعلم أن «الموضوعية في العلوم الإنسانية هي مشكلتها المحورية، وكل من يعرض لها إنما يعرض بطريق مباشرة أو غير مباشرة للصعاب التي تواجه هذه العلوم لكي تبلغ مستوى العلوم الطبيعية ونجاحها. أو تتمثل روحها وطابعها»⁽⁶¹⁾. ورغم السعي الحثيث للعلوم الاجتماعية للمطابقة بين منهاجها ومناهج العلم الطبيعي، فإن نتائجها أتت ضئيلة ومخالفة لكل التوقعات، فلم تتمكن إلا من مراكمة دراسات إمبيريقية حول الوقائع الاجتماعية، دونما مقدرة على تحليلها أو تقديم تفسيرات موضوعية لها، وبدأ هذا التوجه بعد أن «سددت علوم إنسانية جديدة ضربة موجعة للعلموية و يقينياتها في مجال دراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية، وكشفت عن بطلان النظرة الوضعانية إلى ظواهر المجتمع... فهي خطأت الوضعية في التماسها الموضوعية في دراسة الظواهر الاجتماعية من طريق احتذاء مناهج العلم التجريبي»⁽⁶²⁾.

من زاوية نظر أخرى؛ ترتبط مسألة الموضوعية في علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية بسؤال الحقيقة، فسؤال الحقيقة يشغل مكانة مركزية في النظرية الاجتماعية في علم الاجتماع، فانطلاقاً من مفهوم الحقيقة الذي يتبناه المنظر يقوم بصياغة القضايا الإمبيريقية والمفاهيم التوصيفية للعالم الاجتماعي، فيدرس وقائع بذاتها من العالم الاجتماعي على اعتبار أنها حقيقية؛ ففي فلسفة العلوم الطبيعية هناك تصوران للحقيقة، الأول: هو مطابقة الوقائع الخارجية للبعد الإدراكي للعقل الإنساني. والثاني: التأويل الإدراكي للوقائع الخارجية، ومن هنا، يصبح الأمر أكثر تعقيداً في مجال العلم الاجتماعي، رغم سعي - كما ذكرنا - بعض المنظرين في علم الاجتماع إلى الأخذ بمناهج العلوم الحقة في إدراك الوقائع والظواهر الاجتماعية، ومن علماء الاجتماع الذين أسسوا لهذا التوجه إميل دوركايم في كتابه «قواعد المنهج في علم الاجتماع»، حيث يقول: «علينا أن نهتم بالظواهر الاجتماعية في حد ذاتها، منفصلة عن وعي الأفراد الذين يقومون بتمثلها. علينا أن ندرسها من الخارج كأمور خارجية، وهي الصفة التي تقدم إلينا، وحتى إن كانت صفة خارجية هذه ظاهرة فقط، فإن الأوهام ستزول كلما تقدم العلم، وسنرى كيف أن الخارج يدخل في الداخل إن صحت العبارة»⁽⁶³⁾.

في المقابل، ذهب البعض إلى القول إنه لا وجود للحقيقة التي تؤكد تطابق الإدراك العقلي مع العالم الاجتماعي الخارجي، وإنما هناك دوماً دور للذات في تأويل هذا العالم الإنساني، وصياغته في

صورة اجتماعية جديدة «لأن عملية رصد الظواهر الإنسانية عملية غاية في التركيب؛ فالحقائق الإنسانية لا يمكن فهمها إلا من خلال دراسة دوافع الفاعل وعامله الداخلي والمعنى الذي يسقطه عليه، فالإنسان ليس مجرد سلوك مادي براني فقط يرصد من خارجه، بل هو سلوك براني تحركه دوافع جوانية يصعب الوصول إليها مباشرة من خلال الوصف الموضوعي السلبي»⁽⁶⁴⁾. وبين هذا وذاك «ما من علم إلا ويخضع لمسلمة الواقعية، ويهدف إلى وصف الواقع الذي يعني باكتشافه وصفا دقيقا، ولكن علينا أن نحاذر تقويل هذه المسلمة أكثر مما تقول، فالواقعية لا توجب أن يعرض العلم نسخة للعالم كما هو في الواقع، ولا أن تكون المعرفة مرآة تعكس هذا الواقع»⁽⁶⁵⁾.

في حين، يرى غولدنر أن مفهوم الحقيقة يرتبط بافتراضات المجال، بمعنى آخر، أن المنظر يتعلم مفهوم الحقيقة من افتراضات المجال الذي يشتغل فيه «حيث يشتق تصورهم لما هو حقيقي، في جانب كبير منه، من افتراضات المجال التي تعلموها من ثقافتهم، وبرغم ذلك، تتباين هذه الافتراضات المقننة ثقافيا بواسطة الخبرة الشخصية في أجزاء مختلفة من البناء الاجتماعي»⁽⁶⁶⁾. ويذهب بعض الباحثين إلى أبعد من هذا، عندما يعتبرون أن لا وجود للحقيقة الاجتماعية إلا في ذهن المنظر؛ فالنظرية تؤسس للواقع وتخلقه، خاصة مع دور علم الاجتماع الأكاديمي في صوغ السياسات العمومية «ففي علم الاجتماع هذا كانت النظرية تنتشر وتخلق الوقائع. وهذه الوقائع نفسها هي التي كانت تثبت النظرية فيما بعد. هذه الحركة الدائرية وخاتمته كان يفترض فيهما أن تكملا تجربة الوقائع وإثباتها بواسطة الملاحظة والبرهنة»⁽⁶⁷⁾.

ويرى غولدنر وجود نوعين من الحقائق التي يجب على العاملين في علم الاجتماع التعامل معهما، الحقائق الأولى: الحقائق التي تعلموها في مساراتهم العلمية والبحثية والتكوينية، وأصبحت مع مرور الزمن اقتناعات خالصة بالنسبة إليهم، والحقائق الثانية «تتكون المنظومة الثانية من التصورات التي يحتفظ بها علماء الاجتماع فيما يتعلق بالحقيقة مما هو حقيقي بصفة شخصية personally rea، وتتكون هذه المنظومة من الاقتناعات التي يؤسسها علماء الاجتماع فيما يتعلق بالعالم الاجتماعي»⁽⁶⁸⁾، وتتعلق الحقيقة بوجهة النظر الشخصية للمنظر «إننا نجد أن ما يعتبر حقيقة، سواء كان حقائق الدور أو الحقائق الشخصية، يتدخل بفعالية في تأسيس نظرية، وذلك بالنظر إليه بصفته يمتلك إمكان التعميم»⁽⁶⁹⁾.

وخلاصة القول في هذا المقام: تؤدي الأبعاد الذاتية دورا أساسيا في صياغة العديد من الافتراضات والحقائق النظرية الاجتماعية في علم الاجتماع «فعالم الاجتماع معني بالمشكلة التي يحاول التنظير بشأنها، لا بطبيعة كونه عالم اجتماع فقط، بل لكونه إنسانا أيضا. وهناك رأي وجيه يؤكد أن التجربة الشخصية للمنظر الاجتماعي في الحياة، تتسرب إلى نظريته - مهما تكن موارد

ذلك التسرب - وتعميه عن رؤية بعض النواحي، أو أنها تؤثر في الطريقة التي يتعامل بها مع المشكلة»⁽⁷⁰⁾، وبالتالي، وجود نظرية اجتماعية خالصة، بمعنى ولدت من الوقائع الاجتماعي، فلا يوجد سند إمبريقي يدعم هذا التوجه، ما عدا أصحاب التوجهات الإمبريقية الفجة الذين يرون أن المفاهيم تشتق من الواقع، ولا دور للأبعاد الذاتية للباحث في صياغتها، لكن الحقيقة أنه «تميل النظرية إلى أن تتمحور حول الحقائق العلمية والحقائق الشخصية personal realitues المتيسرة للمنظر، وتشكل بواسطتها، خاصة بواسطة الحقائق التي يقتنع بها، والتي ينظر إليها باعتبارها نماذج موجهة»⁽⁷¹⁾.

إن أهم النتائج التي توصلنا إليها في هذه الدراسة، نوجزها في جملة النقاط التالية:

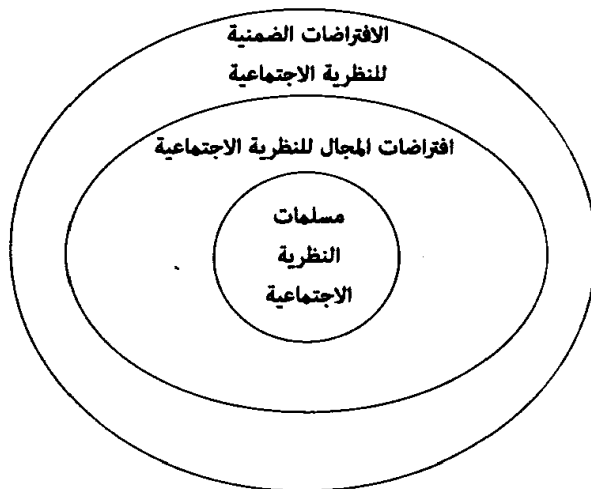
1 - تثير النظرية الاجتماعية في علم الاجتماع كثيرا من اللبس المعرفي عند محاولة تحديد مفهومها، بسبب اختلاف الرؤى بين علماء الاجتماع في تحديد العناصر الأساسية التي ينبغي أن تنطوي عليها أي نظرية. ولكن هذا لا يمنعنا من أن نحدد النظرية الاجتماعية، بقولنا: تحتوي النظرية على مجموعة من المسلمات والافتراضات، منها ما يجري تجريده من الوقائع الاجتماعية الخارجية، ومنها ما له علاقة بالأبعاد الاعتقادية والحضارية والفلسفية للمنظر ذاته.

2 - يرى ألفن غولدر أن هناك مجموعة من المعوقات الإيستمية التي تحد من نقد النظرية في علم الاجتماع الأكاديمي، وحصرتها في ثلاثة عوامل، يتعلق العامل الأول بعدم رغبة الباحثين في نقد النظرية الاجتماعية بسبب اهتمامهم المبالغ في إجراءات الدراسات الإمبريقية لخدمة السياسات العمومية. ويرتبط العامل الثاني بتزايد الطابع المهني لعلم الاجتماع الأكاديمي، فلا يهتم الباحثون بدرس النظري، بقدر انهماكهم بتعلم الأساليب الفنية والإجراءات الميدانية، حتى يصبحوا خبراء فنيين في مجالهم. أما العامل الثالث: فتؤدي التحيزات الأيديولوجية للباحثين دورا مهما في حجب البعد النقدي للنظرية الاجتماعية، فتتحول النظرية لدى أغلبهم إلى مرتبة البديهيات الفكرية، ولنا في النظرية الماركسية خير دليل على ذلك.

3 - تنطوي أي نظرية اجتماعية في علم الاجتماع في تصور غولدر على ثلاثة أنواع من الافتراضات الأساسية، النوع الأول: افتراضات تصاغ في شكل مسلمات، يصرح بها في العادة المنظرون في بداية أعمالهم. والثاني: الافتراضات الضمنية، وصفها بالكونية أو العالمية، وهي افتراضات نجد أن معظمها مشتق من المشروع الحدائي الغربي. والثالث: افتراضات المجال؛ وهي مجموعة من الافتراضات يتعلمها الباحث طوال مساره التكويني والعلمي في أقسام علم الاجتماع. وهناك علاقة ارتباطية بين هذه الافتراضات؛ تشتق مسلمات النظرية

من افتراضات المجال، وهذه تشق بدورها من الافتراضات الضمنية ذات البعد العالمي.

4 - إن نقد النظرية الاجتماعية في علم الاجتماع لا يمتلك مبرراته من عدم توافق مفاهيم وافترضات النظرية مع خبرات الوقائع الاجتماعية، وإنما يمتلك النقد - في رأي جولدنر - مبرراته من كون الافتراضات الضمنية والافتراضات هي المجال الذي يعتبر بمنزلة الأطر المرجعية الخفية الموجهة للنظريات الاجتماعية، فهذه الافتراضات لا واقع عينيا محسوسا يسندها، وإنما هي عبارة عن اقتناعات عميقة لمفاهيم وافترضات تلقاها المنظر من محيطه الاجتماعي والثقافي والأكاديمي الذي ترعرع فيه، وبالتالي إن قبول نظرية اجتماعية أو رفضها لا يخضع للمعايير العلمية والمنهجية الخالصة، وإنما يرتبط بالتحيزات الذاتية للباحثين تجاه افتراضات هذه النظرية، فإذا وافقت الافتراضات اقتناعاتهم الراسخة قبلوها، وإن خالفوها رفضوها. وبناء على هذا التصور النقدي، يصبح كل تفكير علمي في صوغ البديل النظري، يمر بشكل حتمي عبر التفكير في صوغ افتراضات مجالية وافترضات ضمنية انطلاقا من الرؤية الحضارية والفلسفية لمجتمع ما.



مخطط يوضح الافتراضات التي تقوم عليها النظرية الاجتماعية عند ألفن غولدنر

المواش

- هنري بوانكريه، العلم والفرضية، ترجمة: حمادي بن جاء بالله، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2002، ص 48 وما بعدها.
- جاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، ترجمة: بسام الهاشم، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1984، ص 187 وما بعدها.
- توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2007، ص 143 وما بعدها.
- ميشال دوبوا، مدخل إلى علم اجتماع العلوم، ترجمة: سعود المولي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008، ص 43 وما بعدها.
- كارل بوبر، منطق البحث العلمي، ترجمة: محمد بغداددي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2006، ص 93.
- ماهر عبدالقادر محمد علي، فلسفة العلوم، مشكلات معرفية، بيروت، دار النهضة العربية، 1984، ص 28.
- هانز رشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة: فؤاد زكريا، لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1979، ص 203.
- كارل هيمبل، فلسفة العلوم الطبيعية، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1976، ص 107.
- جاك هارمان، خطابات علم الاجتماع في النظرية والمنهج، تعريب العياشي عنصر، الأردن، دار المسيرة للنشر والتوزيع، 2010، ص 15.
- أنطوني غيدنز، علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصايغ، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2005، ص 732.
- بودون، ف. بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: سليم حداد، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، 1986، ص 573.
- نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع .. طبيعتها وتطورها، ترجمة: محمود العودة وآخرين، مصر، دار المعرفة الجامعية، من دون طبعة، من دون سنة، ص 13.
- علي الجلبلي، الاتجاهات الأساسية في علم الاجتماع، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1991، ص 25.
- معن خليل عمر، نظريات معاصرة في علم الاجتماع، الأردن، دار الشروق للنشر والتوزيع، 2005، ص 20.
- ألان هاو، النظرية النقدية، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: ثائر ديب، مصر: المركز القومي للترجمة، ط1، 2010، ص 23.

ألفن جولدنر، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، ترجمة: علي ليلة، مصر، المركز القومي للترجمة، ط1، 2004، ص58.

ألفن جولدنر، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، مرجع سابق، ص60.

ألفن جولدنر، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، مرجع سابق، ص61.

ألفن جولدنر، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، مرجع سابق، ص63.

Auguste COMTE (1851 - 1854), *Système de politique positive*, Extraits des tomes II et III , publiés entre 1851 et 1854 ; p.19

ألفن جولدنر، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، مرجع سابق، ص64.

إيان سبروك، أي مستقبل لعلم الاجتماع؟ في سبيل البحث عن المعنى في فهم العالم الاجتماعي، ترجمة:

حسن منصور الحاج، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2009، ص18.

ريمون بودو، أبحاث في النظرية العامة في الاختيار العقلاني، العمل الاجتماعي والحس المشترك، ترجمة:

جورج سليمان، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2010، ص47.

انظر: عبدالحليم مهورباشة، تأصيل العلوم الاجتماعية في الفكر العربي المعاصر، مجلة الكلمة، بيروت،

العدد 83.

ألفن جولدنر، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، مرجع سابق، ص80.

ألفن جولدنر، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، مرجع سابق، ص80.

ألفن جولدنر، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، مرجع سابق، ص218.

ألفن جولدنر، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، مرجع سابق، ص80.

Gay Runlhard ; problématisation et conception de paradigme, approche epistologieuque,

ASTER, n°40,2005, problème et problématisation, Lyon, p206.

يشال أرمت، وآمي دهان دالمايكو، النماذج والنماذجات 1950 - 2000: ممارسات جديدة ورهانات

جديدة، ترجمة: هدى الكافي، ومحمود بن جماعة، في كتاب: مقالات في النمذجة وفلسفة العلوم،

تونس، المركز الوطني للترجمة، ج01، 2010، ص47.

ألفن جولدنر، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، مرجع سابق، ص80.

جهينة سلطان العيسى والسيد الحسيني «علم الاجتماع والواقع العربي .. دراسة لتصورات علماء الاجتماع

العرب»، مجلة المستقبل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 41، 1982، ص38.

ألفن جولدنر، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، مرجع سابق، ص81 و82.

ناصر محمد عارف، مفهوم النظام المعرفي والمفاهيم المتعلقة به، فتحي حسن الملكاوي (المحرر)، نحو

نظام معرفي إسلامي، الأردن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2000، ص62.

- فتحي حسن الملكاوي، «رؤى العالم والعلوم الاجتماعية»، مجلة إسلامية المعرفة، بيروت، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 45، 2006، ص 54.
- إيان كريب، النظرية الاجتماعية، من بارسونز إلى هابرماس، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 244، 1999، ص 38.
- إيان كريب، النظرية الاجتماعية، من بارسونز إلى هابرماس، مرجع سابق، ص 38.
- أحمد داود أوغلو، الفلسفة السياسية، ترجمة: إبراهيم البيومي غانم، مصر، مكتبة الشروق الدولية، ط 1، 2006، ص 27.
- ألفن غولدرن، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، مرجع سابق، ص 82.
- ألفن غولدرن، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، مرجع سابق، ص 83.
- علي ليلة، بناء النظرية الاجتماعية، ج 1، مصر، المكتبة المصرية، ب. د، ص 247.
- ألفن غولدرن، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، مرجع سابق، ص 83.
- محمد ياسر الخواجة، مقدمة في كتاب: فيليب جونز، النظريات الاجتماعية والممارسات البحثية، مصر، مصر العربية للنشر، ط 1، 2010، ص 13.
- ألفن غولدرن، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، مرجع سابق، ص 84.
- يمنى طريف الخولي، مشكلة العلوم الإنسانية، مصر، مؤسسة هنداوي للثقافة والتعليم، 2014، ص 68.
- ميشال دوبوا، مدخل إلى علم اجتماع العلوم، ترجمة: سعود المولى، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط 1، 2008، ص 113.
- ألفن غولدرن، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، مرجع سابق، ص 85.
- محمد وقيدي، العلوم الإنسانية والأيدولوجيا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1، 1983، ص 173.
- ألفن جولدرن، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، مرجع سابق، ص 85.
- بيار بورديو، أسباب عملية، تعريب: أنور مغيث، بيروت، دار الأزملة الحديثة، ط 1، 1998، ص 268.
- يمنى طريف الخولي، مشكلة العلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص 72.
- ألفن غولدرن، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، مرجع سابق، ص 86.
- سيف الدين عبدالفتاح، مقدمات أساسية حول فقه التحيز من منظور معرفي، في كتاب: في عالم عبدالوهاب المسيري، تحرير: أحمد عبدالحليم عطية، مصر، دار الشروق، 2004، ص 67.
- ألفن غولدرن، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، مرجع سابق، ص 86.
- ألفن غولدرن، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، مرجع سابق، ص 88.
- ألفن غولدرن، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، مرجع سابق، ص 89.
- ألفن غولدرن، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، مرجع سابق، ص 95.
- ألفن غولدرن، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، مرجع سابق، ص 95.

بيار بورديو، مسائل في علم الاجتماع، ترجمة: هناء صبحي، الإمارات، هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، ط1، 2012، ص140.

ألفن غولدرن، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، مرجع سابق، ص96.
صلاح قنصوه، الموضوعية في العلوم الإنسانية، عرض نقدي لمناهج البحث، مصر، دار التنوير، للطباعة والنشر والتوزيع، 2007، ص74.

عبدالإله بلقزيز، المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر، مجلة المستقبل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2015، ص11.

إميل دوركايم، قواعد المنهج السوسيولوجي، ترجمة: سعيد سبعون، الجزائر، دار القصة، 2008، ص55.
عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصر، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006، ص365.

ريمون بودون، مرجع سابق، ص71 و72.

ألفن غولدرن، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، مرجع سابق، ص97.
جيوفاني باسينو، نقد المعرفة في علم الاجتماع، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، بيروت، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ط1، 1995، ص7.

ألفن غولدرن، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، مرجع سابق، ص99.

ألفن غولدرن، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، مرجع سابق، ص102.

أيان كريب، النظرية الاجتماعية، من بارسونز إلى هابرماس، مرجع سابق، ص36.

ألفن غولدرن، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، مرجع سابق، ص104.

من الأنواع الأدبية إلى الأنواع الخطابية الخروج من ضيق الشكل إلى رحابة السياق

أ.د. بهاء الدين محمد مزيد *

«وقال أبو ريز لكاتبه: اعلم أنَّ دعائم المقالات أربع، إن التمس لها خامسة لم تُوجد، وإن نَقصت منها واحدة لم تتم، وهي: سُؤالك الشيء، وسؤالك عن الشيء، وأمرُك بالشيء، وإخبارك عن الشيء...»⁽¹⁾.

«الأنواع ليست محض أشكال وقوالب؛ بل هي صور حياة وأشكال وجود، وهي أطر تؤطر الفعل الاجتماعي، ومواضع يتشكّل فيها المعنى. وهي تشكّل الأفكار التي يصوغها البشر وسبل التواصل التي يتفاعلون بها...»⁽²⁾.

ترتبط بالكلام عن الأنواع أو الأجناس الأدبية جملة أسئلة عميقة مربكة، طرح بعضها روبرت ستام Stam في دراسته عن أنواع الأفلام⁽³⁾، منها السؤال عن حقيقة هذه الأنواع، هل هي واقع أم من بعض توهّمات النقد وتنظيراتهم المجردة؟ والسؤال عن علاقتها بالثقافة، هل عابرة للثقافات لا تحدّها حدود، أم ترتبط بالثقافة التي تحيط بها وتشكّل بها، والسؤال عن عددها، هل هو معروف محدود، أم منفتح يقبل الزيادة والنقصان مع تغيّر الزمان والمكان؟ ثمّ السؤال عن علاقة نظرية الأنواع الأدبية بالنصوص الأدبية، أيهما يسبق الآخر، وأيهما يفرض شروطه وحدوده على الآخر، وعن دور الناقد، هل هو محض وصف لما يجد، أم وضع قواعد لما ينبغي أن تكون عليه النصوص الأدبية من جهة جنسها أو نوعها؟

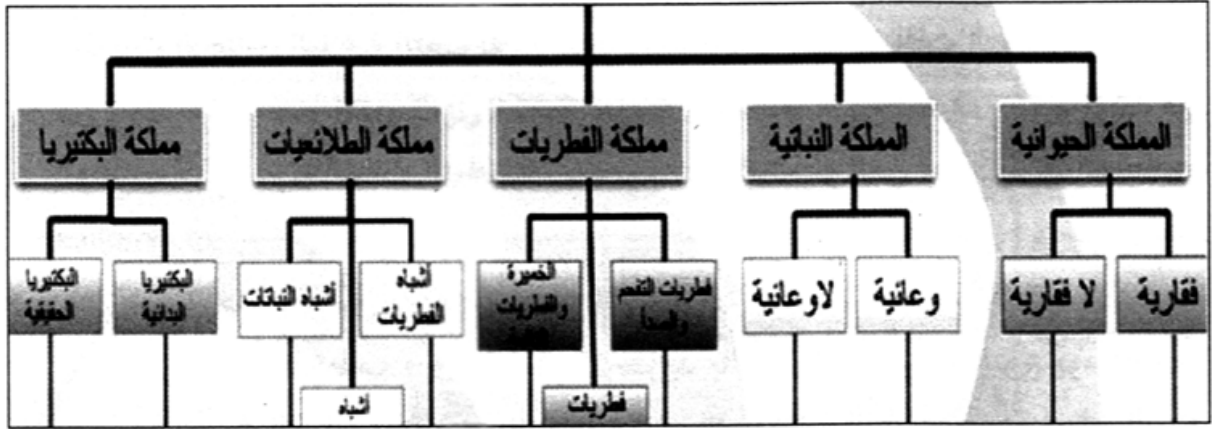
هذه دراسة في الأجناس والأنواع الخطابية، خصوصا الأدبية، تستقصي بعض جوانب قضية الأنواع الأدبية ومشكلاتها وإشكالياتها، وتشير إلى توجهات ثلاثة مائزة واضحة في مقاربة القضية وتناولها، وهي الدراسات الأدبية التقليدية التي تؤسس على اعتبارات شكلية صارمة، والتوجه البلاغي التعبيري الذي يخرج بالقضية من دائرة النصوص الأدبية إلى النصوص التعليمية والأكاديمية، وينشغل بالغرض والوظيفة، لا بالشكل وحده، ثم نظريات الأجناس والأنواع الخطابية، خصوصا في تحليل الخطاب والتحليل النقدي للخطاب والتداولية، وفيها تركيز على النوع بوصفه فعلا وتعبيرا عن المعتقد وعن علاقات القوة والهيمنة داخل النص وخارجه. كذلك تتناول الدراسة مبررات التصنيف وأساسه وثماره وبعض مزالقه، وتطور مفهوم النوع أو الجنس الخطابي، والخروج من مفهوم الأجناس والأنواع الأدبية إلى الأجناس والأنواع الخطابية، مع إشارات إلى الثقافتين العربية والغربية.

تأثيل

في الكلام عن الفئات التي تنتمي إليها النصوص، درج مصطلحان هما «الجنس» و«النوع». من «لسان العرب» بتصرف: الجنس: الضرب من كل شيء، وهو من الناس ومن الطير ومن حدود النخو والعروض والأشياء جملة. والجنس أعم من النوع، ومنه المجانسة والتجنيس. ويقال: هذا يجانس هذا أي يشاكله. النوع أيضا الضرب من الشيء، وكل صنف من الثياب والثمار وغير ذلك حتى الكلام؛ وقد تنوع الشيء أنواعا. انتهى كلام ابن منظور⁽⁴⁾. لا تبتعد المفردة الغربية genre كثيرا، فأصلها من اللغة الفرنسية معناه «نوع»، وتتصل بعلاقة قرابة بمفردة gender، وهي النوع كذلك عند الكلام عن البشر وتصنيفهم إلى رجال ونساء.

من اللافت أن الكلام عن أنواع النصوص الأدبية يصلها وصلا بالكائنات والموجودات بما يرسخ حضورها إلى الحد الذي نستطيع فيها أن نغامر باستعارة «النص كائن حي»، وهو كذلك، وينبغي له أن يرى على هذه الهيئة. ولا تختلف تصنيفات النصوص (لا نقول «الأدبية» لأن الكلام في نظرية النوع والجنس تجاوز النصوص الأدبية منذ زمن بعيد) لا يختلف في مظهره العام ومبادئه الكبرى عن تصنيفات الكائنات إلى حي وغير حي، ثم إلى إنسان وحيوان ونبات وجماد، على سبيل التبسيط المخل، أو إجمالا إلى حي وميت وجماد، فالإنسان حي، والصخرة جماد، والطاولة التي كانت يوما شجرة ميتة. يقوم تصنيف الكائنات على أساس ما بينها من الصفات والمظاهر المشتركة - على أساس تركيب أجسامها أو نوع غذائها أو البيئة التي تعيش فيها. وكذا يقوم تصنيف الأجناس والأنواع الأدبية على سمات شكلية وموضوعية/ موضوعاتية وسياقية مشتركة، كما تشير إلى ذلك

الدراسة لاحقا. لا غرابة - إذن - في أن نرى تصنيفا يشبه هذا الجزء المستقطع من تصنيف الكائنات الحية في الكلام عن الأجناس والأنواع الأدبية، ومن ثم الخطابية، على وجه العموم. ولكل نص - كما لكل كائن - نصيبه من الجمود والمرونة:



الشكل (1): أنواع الكائنات - شكل مبسّر

اتجاهات كبرى مائزة

«لكل قصة بطبيعة الحال مقدمة، فإذا كانت القصة «موباسانية» (نسبة إلى الكاتب الفرنسي الشهير جي دو موباسان) تطرح المقدمة عناصر حدث يتطور ويتعقد لينفجر في الختام. وإن كانت القصة تنحو منحى الحداثة أو ما بعدها فلا ضرر في أن تكون علاقة المقدمة بالخاتمة غير ظاهرة للعيان، ولا مانع من نهاية معلقة ومفتوحة. وقصتي؟ لا مقدمة لها سوى خطبة للمؤلفة تفتح فيها باب الكلام، يعقبها سرد الواقعة التي تنتهي بنهاية يمكن ببعض التغاضي وشيء من الحكمة، اعتبارها نهاية سعيدة»⁽⁵⁾.

ثنائيات وثلاثيات راجت وذاعت في تصنيف أنواع الخطابات وأجناسها، فعرفت البشرية تصنيف الخطاب إلى شعائري أو احتفالي وتشريعي، أو إلى خطاب إقناع وخطاب محاجة ومجادلة، وعرفت القسمة بين الحكيم والوصف والسرد. انتقلت هذه التصنيفات من جيل إلى جيل بدرجات متفاوتة من القبول والمراجعة وإعادة الصياغة. لكن هاجس الأجناس والأنواع ظلّ ماثلا في كل زمان، فلا تكاد مسألة أنواع النصوص وأجناسها تنزوي إلى الهامش حتى تعود، خصوصا في فترات الارتباك الثقافي، ومع حركات التجديد والتمرد على الأنواع (الأدبية) الراسخة، وتبقى، مع تكرار العودة إليها، مسألة خلافية لا تنتهي إلى مقولات نهائية، خصوصا مع اختلاف الزمان والمكان والثقافة. في تاريخ الانشغال بالأنواع والأجناس الأدبية والبلاغية والخطابية تبلورت ثلاثة مسارات نظرية كبرى⁽⁶⁾:

- 1 - نظريات الأجناس الأدبية literary genres - في النقد الأدبي والدراسات الأدبية - وفيها انشغال بالشكل على حساب السياق والغرض، ونزعة بيولوجية أحادية لا تسمح للنصوص بأن تنتمي إلى أكثر من نوع. ولقد ظلّ الكلام عن الأنواع والأجناس لقرون معاقبة مقصورا على النصوص الأدبية دون غيرها من نصوص، إلى أن وقع التحوّل الذي تتناوله الدراسة بالتفصيل.
- 2 - نظريات الأجناس البلاغية التعبيرية rhetorical genres - في السياقات التعليمية والبحثية، من موضوعات التعبير المدرسية إلى الكتابة العلمية في مختلف فروع المعرفة - وفيها تأكيد على الوظائف البلاغية، والأحداث التواصلية، ومفهوم أهل العلم أو الفنّ أو المهنة community of practice.
- 3 - نظريات الأجناس الخطابية discourse genres - في دراسات تحليل الخطاب والتداولية والتحليل النقدي للخطاب - وفيها انشغال متزايد بالسياق والغرض، وبالنوع بوصفه فعلا اجتماعيا يؤثر في السياق ويتأثر به، بما يستلزم انشغالا بعلاقات القوة والهيمنة في الخطاب في مختلف سياقاته وبيئاته، وباستعمال النوع أو الجنس في التعبير عن تلك العلاقات وعن تلك السياقات.

1 - الأجناس والأنواع الأدبية

كل شجرة

بخضرتها مستبشرة

إلا شجرة عائلتي،

الريح تذرّ أوراقها

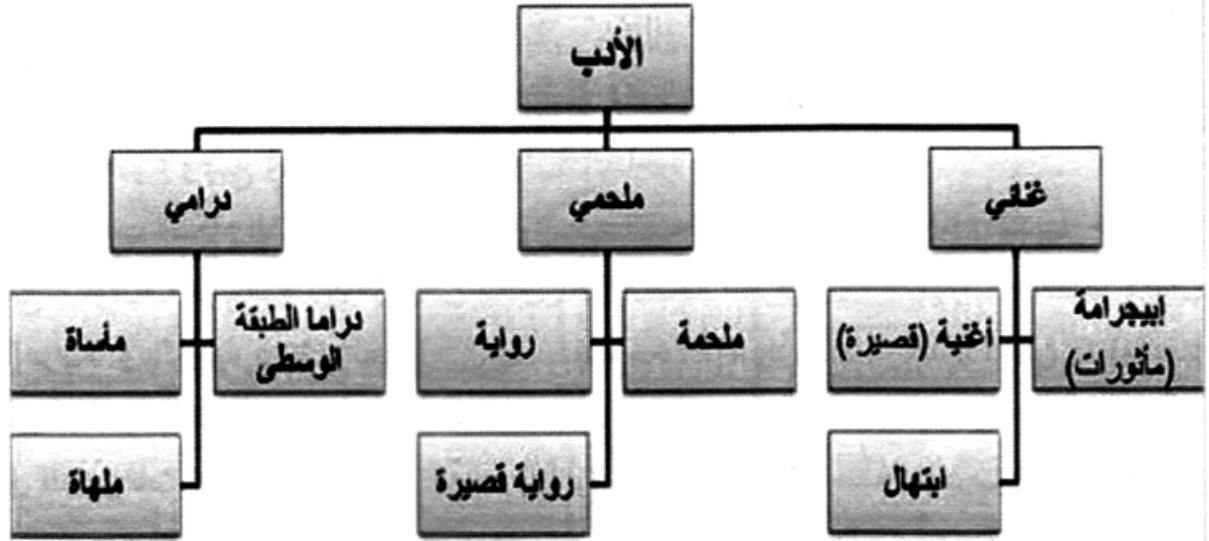
في المنافي،

بينما الجذور

في المقبرة⁽⁷⁾.

ينسب المنشغلون بنظرية الأنواع الأدبية في الغرب نشأتها إلى القسمة الكلاسيكية بين الشعر والنثر والدراما - أو الملحمة والمأساة والشعر الغنائي في نسخة من تلك القسمة. من الشعر ما يكون غنائيا أو ملحيميا (أو سرديا) أو دراميا. ومن الدراما ما يكون مأساة أو ملهاة أو ملهاة مأساوية (كوميديا سوداء). هذا تنوع على تمييز سابق هو تمييز أفلاطون بين نمطين من أنماط التعبير عن الواقع هما الوصف أو التصوير بالكلمات diegesis والمحاكاة mimesis. ومن الشعر ما يكون محاكاة مباشرة، وهو الشعر المسرحي، ومنه ما يكون وصفا وتصويرا، وذلك هو الشعر السردى.

أضاف أفلاطون نمطا ثالثا يجتمع فيه الحوار إلى السرد والوصف كما في الملحمة، أما الشعر الغنائي فقد بقي خارج حسابات أفلاطون. وهذا هو التصنيف التقليدي للأنواع الأدبية في الثقافة الغربية:



الشكل (2): أنواع الأدب - وجهة نظر غربية تقليدية⁽⁸⁾

يبدو أن ركنا مهمًا من أركان هذا التصنيف - الذي يردّه كثير من الدارسين إلى أفلاطون وأرسطو، ويردّه غيرهم إلى المدرسة الرومانسية وما بعدها - يرتبط بالضمير الذي يصدر عنه الكلام أو ما يسمع في النص من أصوات، فالنصوص الغنائية تصدر عن ضمير متكلم، وفي النصوص الدرامية ينزوي المؤلف ليرك مكانه لحوار شخصيات على خشبة المسرح، وفي النصوص الملحمية تكون الهيمنة لضميري الغائب المفرد والجمع. بعبارة أخرى، تعبّر الأجناس الأدبية عن توجهات ومواقف من الحياة والواقع كما يعتقد كارل فون فييتور von Vietor⁽⁹⁾ فترتبط المأساة أو الدراما بالرغبة، والشعر بالإحساس، والملحمة بالمعرفة والوعي.

في النص الشعري الغنائي تعابير ذاتية/ شخصية عن مشاعر وحالات وانفعالات. انقسم الشعر الغنائي في البدايات إلى شعر بصري، وشعر أفكار، وشعر وجدان ومشاعر. عادت القسمة القديمة - مع اختلافات جوهرية - فيما ذهب إليه عزرا باوند Pound⁽¹⁰⁾ من تقسيم الشعر إلى: شعر الأفكار logopoeia، وشعر الصورة phanopoeia، وشعر الإيقاع melopoeia. ومحتوى النص الملحمي (وينتظم كذلك السير الشعبية الشعرية) سرد وقائع وأحداث وأفعال قد يصاحبه وصف شخوص وأماكن وجمادات وآلات وظروف زمان ومكان، أما محتوى النص الدرامي (المسرحي) فحوار بين ممثلين يتحدث كل منهم بلسان شخصية يجسدها.

كانت أحكام القيمة حاضرة منذ البدايات، فقد قسم أرسطو الموضوع أو المحتوى إلى «رفيع» و«وضيع». حين يتقاطع الموضوع مع الصيغة أو الأداة، تكون هذه النتائج⁽¹¹⁾:

- موضوع رفيع في صيغة درامية: المأساة أو التراجيديا.

- موضوع رفيع في صيغة سردية: الملحمة.

- موضوع وضيع في صيغة درامية: الملهاة أو الكوميديا.

- موضوع وضيع في صيغة سردية: المحاكاة الساخرة أو الباروديا.

لم تغب أحكام القيمة ودرجات متباينة من القبول والإقصاء عن الأنواع الأدبية خصوصا، مع مناقشات موسمية بين الأجناس الكبرى. في الثقافة العربية تتردد عبارات «الشعر ديوان العرب» و«الرواية ديوان العرب» في مناسبات مختلفة، ولأسباب متعددة، لكن المناوشات بين الشعراء والروائيين لا تشبه - مثلا - الصراع بين شعراء الفصحى وشعراء العامية. حتى في التعريفات المعجمية - كالتى ترد في الاقتباسات التالية من «لسان العرب» - ابن منظور - لا تغيب أحكام القيمة. من ذلك «غلب عليه لشرفه بالوزن والقافية» و«لأنه يشعُر ما لا يشعُر غيره»:

«الشَّعْرُ: منظوم القول، غلب عليه لشرفه بالوزن والقافية... وقال الأزهري: الشَّعْرُ القَرِيضُ المحدود بعلامات لا يجاوزها، والجمع أشعار، وقائله شاعرٌ لأنه يشعُر ما لا يشعُر غيره أي يعلم...» «القَصِيدُ من الشَّعْر: ما تمَّ شطر أبياته، وفي التهذيب: شطر أبيته، سمي بذلك لكمالهِ وصحة وزنه. وقال ابن جني: سمي قصيدا لأنه قُصِدَ واعْتُمِدَ...» «النَّثَرُ نَثَرُ الشَّيْءِ بيدك تَرْمِي به متفرقا مثل نَثَرِ الجَوْزِ واللُّوزِ والسُّكَّرِ، وكذلك نَثَرُ الحَبِّ إذا بُذِرَ»⁽¹²⁾.

قبل ظهور الإسلام كان النظم (الشعر) وكان النثر، وقليل من الرجز. في «تاريخ ابن خلدون»: «اعلم أن لسان العرب وكلامهم على فئتين في الشعر المنظوم، وهو الكلام الموزون المقفى ومعناه الذي تكون أوزانه كلها على روي واحد وهو القافية، وفي النثر وهو الكلام غير الموزون، وكل واحد من الفئتين يشتمل على فنون ومذاهب في الكلام. فأما الشعر، فمنه المدح والهجاء والثناء. وأما النثر فمنه السجع الذي يؤتى به قطعاً، ويلتزم في كل كلمتين منه قافية واحدة يسمى سجعاً، ومنه المرسل، وهو الذي يطلق فيه الكلام إطلاقاً ولا يقطع أجزاء، بل يرسل إرسالاً من غير تقييد بقافية ولا غيرها. ويستعمل في الخطب والدعاء وترغيب الجمهور وترهيبهم»⁽¹³⁾.

في كلام ابن خلدون تمييز يقوم على الوزن والقافية بين الشعر والنثر، وفيه ما يشير إلى تفرع النظم والنثر إلى أنواع على أساس الغرض في حالة الشعر، وعلى أساس حضور السجع أو غيابه في حالة النثر. في الشكل أدناه تبسيط أنواع الأدب العربي قبل الإسلام⁽¹⁴⁾:



الشكل (3): جنس الأدب العربي قبل الإسلام

هذا التصنيف فيه تبسيط مخل بطبيعة الحال، لا يندرج تحته كلام الحياة اليومية قبل الإسلام. وقد ذهب أغلب من تناولوا الموضوع من النقاد العرب الأوائل، ومنهم قدامة بن جعفر، مذهب ابن خلدون - أو ذهب هو مذهبهم - في أنّ أساس التمييز بين الشعر والنثر هو الوزن والقافية، وفي القول المشهور «الشعر موسيقى ذات أفكار» أو «قول موزون مقفى يدلّ على معنى». وذلك تبسيط آخر فكثير من النقاد - ومنهم ابن طباطبا في «عيار الشعر» - يرون أنّ حدّ الشعر الغموض، ومنهم من ينشغل بالصياغة والتأليف، ومنهم من يرى الاستعارة والتصوير حدّ الشعر الفاصل بينه وبين غيره من إبداع⁽¹⁵⁾.

ولأبي إسحاق إبراهيم بن هلال الصّابي (القرن الرابع الهجري) وجهة نظر في حدّ الشعر، نقلها ابن سنان الخفاجي، (ت: 1073م)، تنسجم مع ما ذهب إليه ابن طباطبا: «إنّ طريق الإحسان في

مرسول الكلام يخالف طريق الإحسان في منظومه، لأنّ أفخر الترسل هو ما وضع معناه فأعطاك غرضه في أول وهلة سماعه «والحسن من النثر ما سبق معناه لفظه»، وأفخر الشعر ما غمض معناه، فلم يعطك غرضه إلا بعد مماطلة منه، وغوص منك عليه»⁽¹⁶⁾.

ها نحن أولاء ندخل حقل ألغام تعزّ فيه النجاة إلا بكثير من التوفيق والمواءمة والرضا بالاستثناءات. من ذلك أنّ سجع الكهان فيه موسيقى وتقفية، لكنّه ليس شعرا كشعر امرئ القيس أو زهير. ومن ذلك أنّ المدح والفخر وما إليهما أغراض، لا أنواع، شعرية، لكنّها كانت أساس التصنيف السانح في ظلّ جمود الشكل الشعري وثباته. لكنّ الغرض الشعري يشير إلى غيره من جوانب القصيدة، وقد نقلت عقيلة القرني عن ابن طباطبا ما يفيد تطابقا بين مصطلحي «الغرض» و«الفن» «الشعراء في عصرنا إمّا يثابون على ما يستحسن من لطيف ما يوردونه من إشعارهم، وأنيق ما ينسجون من وشي قولهم، دون حقائق ما تشتمل عليه من المدح والهجاء وسائر الفنون التي يصرفون القول فيها»، وعن قدامة بن جعفر ما يفيد تطابقا بين «الغرض» و«المذهب»: «ولمّا كان المذهب في الغزل إمّا هو الرقة واللطافة والشكل والدمائة كان مما يحتاج فيه أن تكون الألفاظ لطيفة مستعذبة مقبولة غير مستكرهة»، وكذلك لطف الأسلوب ورقته يخيلان لك أنّ قائله عاشق»⁽¹⁷⁾.

ولابن قتيبة⁽¹⁸⁾ تصنيف يؤسّس على أحكام قيمة ينقسم فيه الشعر إلى ضروب أربعة: ضرب حسن اللفظ حسن المعنى، وضرب حسن اللفظ رديء المعنى، وضرب رديء اللفظ حسن المعنى، وضرب رديء اللفظ رديء المعنى. تصنيف مغر طريف لكنّ كلمتي «حسن» و«رديء» كلمتان نسبيتان ومفهومان طبيعان، بل مائعان.

ومن أبواب الجدل كذلك ما روي عن الرسول صلى الله عليه وسلّم من أنّه نهى عن «سجع الكهان». أغلب الظنّ أن النهي كان يتعلّق بمحتوى تلك النصوص التي تندرج تحت هذا النوع من النثر الذي ذاع فيما قبل ظهور الإسلام - وقد اشتملت رجما بالغيب وزعم ألوهية وشطحات - لا بما فيها من إيقاع وتقفية، فلو كان الإيقاع والتقفية هما المقصودين بالمنع لكان الشعر من النثر بالنهي والمنع أولى.

ومن أسباب الارتباك أنّ كلّ أغراض الشعر الجاهلي - من مدح وهجاء وفخر وحكمة ووصايا ووصف - قد تجتمع في معلّقة واحدة. وقد يكون في النظم سرد أحداث ووقائع، كما في القصص والأخبار. هذه حقيقة تاريخية ينبغي ألا ننكرها أو نتجاهلها فليس فيما نعرف من نصوص أدبية ما يقتصر على نوع أدبي واحد، وكما يشتمل النظم سردا ووصفا، قد يشتمل المرسول أو النثر إيقاعا وموسيقى وتصويرا لا يقلّ في براعته عما نجد في النظم.

مع نزول القرآن الكريم واستقراره نصاً إلهياً مركزياً في الثقافة العربية انزوت من المشهد الشعري العربي أغراض، منها الغزل الفاحش، وضعفت أغراض، منها الهجاء، وتبلورت غيرها، ومنها مدح الرسول صلى الله عليه وسلم، وانشغل المسلمون بتناقل آيات القرآن وتداول تفسيره، وبما يقول الرسول صلى الله عليه وسلم وما يفعل، فكانت رواية الحديث، ومن بعد ذلك جرحه وتعديله. في مراحل لاحقة، خصوصاً القرنين الرابع والخامس الهجريين، التاسع والعاشر الميلاديين، تطوّر النثر فظهرت المقامة، وهي نوع نثري يلتمس من الشعر قوافيه وبعض إيقاعاته، مع أنّه في مجمله نوع سردي تعليمي (وقد كانت بذرة أخرى تضاف إلى بذور الرواية العربية في صورتها الراهنة، وتؤكد - مع الأخبار وكتب الرحلات والأسفار والمغازي والوفيات والتراجم وسير الأعلام والسرد الكنائي والصوفي والتعليمي وحكايات البخلاء والشطار واللصوص ونوادرهم - «عروبة» كثير من السرد العربي الحديث والمعاصر)، وأصبح للرسائل، بمعنى المكاتبات، دواوين، وازدهر أدب الرسائل، بمعنى الخطاب الموجه في «رسائل إخوان الصفا» و«رسالة الغفران» للمعرّي (ت: 1057م)، على سبيل المثل، والمنادمة في «الإمتاع والمؤانسة» للتوحّيدي (ت: 1023م). وازدهرت الترجمة والكتابة العلمية في مختلف فروع المعرفة والعلوم الطبيعية والفلسفة والأدب، فانتسعت بذلك رقعة النثر العربي وانتسعت أغراضه.

«... وكاتب جُنْد يحتاج إلى أن يعرف مع الحساب الأطماع، وشيات الدواب، وحُلَى الناس؛ وكاتب قاضٍ يحتاج إلى أن يكون عالماً بالشروط والأحكام والفُروع والناسخ والمنسوخ والحلال والحرام والموارِيث؛ وكاتب شُرطة يحتاج إلى أن يكون عالماً بالجُروح والقصاص والعقول والديّات. فأَيُّهم أنت أعزك الله؟ قال: قلت: كاتب رسائل. قال: فأخبرني إذا كان لك صديق تكتب إليه في المحبوب والمكروه وجميع الأسباب، فتزوجت أمّه، فكيف تكتب له، أتهنئه أم تُعزّيه؟ قلت: والله ما أقف على ما تقول. قال: فلست بكاتب رسائل، فأَيُّهم أنت؟ قلت: كاتب خراج...»⁽¹⁹⁾.

بل تطوّرت كذلك الكتابة عن الكتابة، فكانت بعض روائع النقد العربي في بداياته ومنها «نقد الشعر» لقدامة بن جعفر (ت: 948م)، و«طبقات فحول الشعراء» للجمحي (ت: 846م)، و«البديع» لابن المعتز (ت: 908م)، و«أدب الكاتب» لابن قتيبة (ت: 889م). ومع تفاقم الانقسات السياسية والصراع على الخلافة - منذ خلافة الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه - اتجهت الخطابة وجهة سياسية وتخلّت عن كثير من وظائفها التعليمية والاجتماعية.

وعرف الشعر المنظومات التعليمية، مثل ألفية ابن مالك والقصائد الصوفية، مثل أشعار ابن الفارض ورابعة العدوية وغيرهما، فانتسعت أغراض الشعر العربي. مع بقاء النسق الخليلي مهيمنا

عليه من ناحية الشكل. ومع اتساع رقعة الخلافة الإسلامية، وتنوع ثقافات من اندمجوا فيها، عرف الشعر العربي الموشحات والزجل.

لا شك - إذن - في العلاقة بين النوع الأدبي وتحولاته والظروف الثقافية والاجتماعية المحيطة به، ولا في استجابة الأنواع الأدبية لاحتياجات البشر في سياقاتهم المتباينة. لقد منح وقع أقدام الإبل المنتظم على رمال الصحراء شعراء العربية قبل الإسلام بذور إيقاعاتهم الشعرية الأولى والعمود الشعري المنتظم المنقسم إلى صدور وأعجاز، ينتهي كل صدر بعروض وكل عجز بضرب، أما تعاقب المقاطع القصيرة والمقاطع الطويلة في الكلام فمنحهم تعاقب الأصوات الساكنة فالمتحركة. هذه الضرورة الحياتية نفسها التي ترجمها الحدادون في طرقاتهم المنتظمة على السندان ألهمت الخليل بن أحمد الفراهيدي فكرة علم العروض، كما ألهم خلط ابنة أبي الأسود الدؤلي بين «ما أجمل السماء!» و«ما أجمل السماء؟» أبأها فكرة النحو وعلامات الإعراب.

وقد كتبت نازك الملائكة قبل ما يزيد على نصف قرن من الزمن أن الشعر يقف على حافة تطور كبير، وسوف يقع التطور على كل المستويات من الأوزان إلى المفردات والتعابير والأساليب والموضوعات⁽²⁰⁾. لم تكن نازك الملائكة ورفقاؤها في الدول العربية أول من خرجوا على ناموس العمود الشعري الخليلي (الموشحات الأندلسية التي تتكى على التشطير ومغامرات أبي العتاهية وغيره من الشعراء محطتان مهمتان في تطور الشعر العربي - على سبيل التمثيل لا الحصر)، وسوف نظلم البلاغيين والنقاد العرب القدامى ظلما فادحا إذا تصوّرنا أنهم وقفوا في تعريف الشعر عند حدّي الموسيقى والأفكار أو الوزن والقافية. في لفظة باهرة رائدة في القرن الخامس من الهجرة، أشار الجرجاني، بعد أن اقتبس كلاما للجاحظ عن «الصياغة» و«التأليف»، إلى أن الشعر لا يحقق بلاغته وتأثيره أو شعريته من وزنه أو قافيته أو معناه، بل من «النظم» وهو أن «تتحد أجزاء الكلام ويدخل بعضها في بعض ويشد ارتباط ثانٍ منها بأول»⁽²¹⁾، كحبات اللؤلؤ انخرطت في «سلك»⁽²²⁾ حيث «لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتى يعلق بعضها ببعض، ويبنى بعضها على بعض، وتجعل هذه بسبب تلك. هذا ما لا يجهله عاقل، ولا يخفى على أحد من الناس»⁽³⁴⁾. حين يطرب القارئ لنص شعري ما، قد لا يكون الوزن أو القافية التي استخدمها الشاعر سببا في ذلك، بل لأن الشاعر «قدّم وأخر، وعرف ونكر، وحذف وأضمر، وأعاد وكرّر»⁽²⁴⁾.

وفي كلام أبي إسحاق إبراهيم بن هلال الصايي، في القرن الرابع الهجري، في التمييز بين النظم والنثر ما يليق بقصيدة حدائثة - ولا ينسجم مع إصرار الصايي على «حدود مقررة وأوزان مقدرة» - ففي قلب كل تناولات الحدائثة، كلام عن «الغموض»، الذي يكون شفيفا، ويكون في كثير من الحالات «عتمة دلالية» مطبقة، تصدّ من اعتادوا المعاني المقيّدة والعلاقات «المنطقية

المستقيمة» بين اللغة والعالم، وتبعدهم عن قراءة الشعر الحدائي. الغموض اصطلاحاً هو أن يكون للفظ أو العبارة أو الجملة أكثر من معنى، وهو بعبارة إدوار الخراط «انقلاب على نظام الإحالة إلى الواقع»⁽²⁵⁾.

انهار عمود الشعر - أو كاد - وترك كثيراً من مكانه ومكانته لشعر التفعيلة ومن بعدها قصيدة النثر - كما في الاقتباسين في مستهل هذا الجزء من الدراسة - عندما انهارت الثوابت والسرديات الكبرى، وتعمّدت الحياة وارتبكت، وترك العربي بساطة الصحراء إلى تعقيدات المدينة والانفتاح على عوالم جديدة مغايرة. لكنّ الخلافات حول الأنواع الشعرية لا تفتأ تتجدّد مذ كان العقّاد رئيساً للجنة الشعر في المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، وكان عداؤه للشعر الحرّ أو شعر التفعيلة صريحاً، فكانت تأشيرته المعتادة على كلّ نص ينتمي إلى هذا النوع من الشعر هي «يحال إلى لجنة النثر»، وذلك لاعتقاده أنّ هذا النوع من الشعر يفتقر إلى الوزن والموسيقى. وقد ردّ صلاح عبد الصبور عليه يوماً بمقالة عنوانها «والله العظيم موزون»⁽²⁶⁾.

لم يكن من المستطاع البقاء - والإبقاء - على الطمأنينة والنظام الرتيب والانغلاق الآمن الذي تمنحه القصيدة التقليدية في ظلّ ما عاينت الثقافة العربية من تغيّرات ومؤثرات من داخلها ومن خارجها. في مشهد الشعر العربي اليوم قصائد خليلية وشعر تفعيلة (حرّ) وقصائد نثر، ولكلّ من هذه الأنواع نظيره في العاميّات واللهجات العربية، وتنوّعات على هذه الأنغام وخلط ومزج وتهجين. مشهد ثري مربك ومرتبك، لا يخلو من شقاق واختلافات ومعارك وإقصاءات تخرج من دائرة الإبداع الشعري إلى دوائر المعتقد والهوية والقومية العربية. لم تحتفظ القصيدة الخليلية - خصوصاً تلك التي لا تشتمل على مغامرات في اللغة أو الأفكار - بمكانتها، وأصبح إنتاج قصيدة من هذا النوع تحظى بقبول المتلقّين والنقاد في وقت واحد مهمّة بالغة المشقّة والعنت، لا يحسنها ولا يؤدّيها إلا قليلون (تشبه إلى حد بعيد مهمّة إقناع فتاة أو شاب في بداية العشرينيات من العمر بالاستمتاع بقصيدة تشدو بها أم كلثوم). ولم ترسخ قصيدة النثر - خصوصاً تلك الموغلة في الغموض - أقدامها في الثقافة العربية، ومازال كثير من النقاد يتعامل معها بنفس طريقة العقّاد مع شعر صلاح عبد الصبور. ولعلّنا نزعّم بكثير من الحذر أنّ معظم ما يحظى بالقبول النقدي والرواج الجماهيري والاعتراف المؤسسي من الشعر العربي اليوم يقع في المنطقة الوسطى بين هذين الطرفين.

2 - أجناس بلاغية وتعبيرية مختلفة

«كلّ تلفّظ يبقى فريداً من نوعه، لكنّ كلّ مجالٍ تُستخدم فيه اللغة تتطوّر فيه أنماط خاصّة من التلفّظات تتسم بالثبات النسبي. يمكننا أن نطلق على هذه الأنماط عبارة أنواع الكلام»⁽²⁷⁾.

في هذه المرحلة من الدراسة لا بدّ من مفارقة مصطلح الأجناس / الأنواع الأدبية إلى مصطلح الأجناس / الأنواع الخطابية على أن تبقى الأجناس والأنواع الأدبية في مدار الانشغال. لا سبيل إلى حصر جامع مانع للأنواع الخطابية التي أصبحت تحيط بنا اليوم، وليس هذا من بين غايات هذه الدراسة، فقد أثمرت الأخبار والقصص والمقامات والمؤثرات الغربية الرواية العربية والقصة القصيرة في صورتها الحديثة، وقد خرجتا مع تطوّر وسائل الاتصال ووسائطه من قيد الورق إلى الشاشات فكانت الأفلام التلفزيونية والسينمائية (الرومانسية والاجتماعية والتاريخية والبوليسية والتسجيلية وغيرها)، والدراما الإذاعية والتلفزيونية (الرومانسية والاجتماعية والتاريخية والبوليسية وغيرها)، وكان السرد التفاعلي.

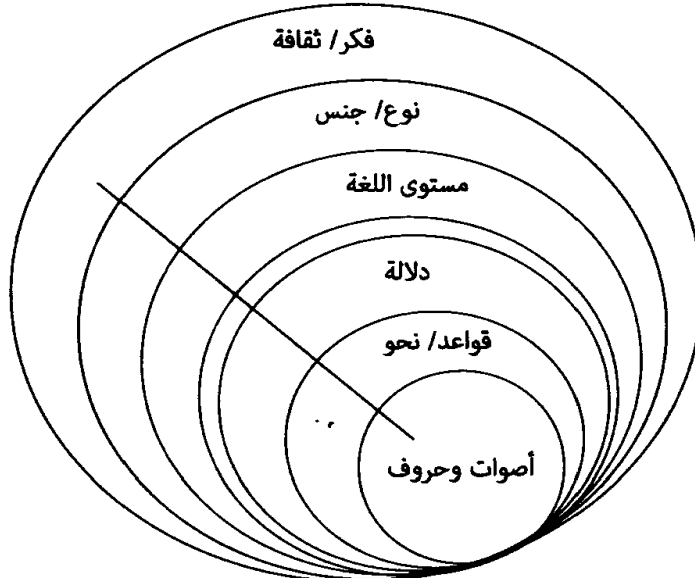
ومن النظم كانت القصائد الغنائية والأغنيات المصوّرة والغناء الشعبي وما إليه. وتركت الرسائل والمكاتبات مكانها لمصلحة الرسائل الإلكترونية، وازدهرت المقالة الأدبية والاجتماعية والسياسية، ثمّ الفنيّة والرياضية ليزداد ثراء الكتابة الصحافيّة وتتعدّد أنواعها (من عنوان، إلى خبر، إلى رأي، إلى تقرير، إلى حوار، إلى إعلان). ورسخت أركان الكتابة العلميّة (الأكاديمية) في مختلف العلوم والتخصصات وتعددت أنواعها، ولكلّ منها قواعد وأشراف يعرفها أهل كلّ علم وفرع من فروع المعرفة. وكذا تطوّرت الكتابة التجارية والمهنية وتنوّعت في استجابة لمستجدات العصر. وأثمرت الأساطير والأمثولات قصص الخيال العلمي وأفلام الأطفال وحكايات الحيوان في صورتها العصرية المصوّرة المتحرّكة. وأثمرت التراجم وسير الأعلام أدب «المذكّرات» والسير الذاتية واليوميات والسرد السيرذاتي. هذا بالإضافة إلى ما لا حصر له من نصوص مهجّنة ونصوص محاكاة ساخرة ونصوص لغويّة بصرية قد ترد إشارة إليها لاحقاً.

فيضان من الأجناس والأنواع الخطابية يعزّز على الحصر والتأطير، وأولى لنا من أن نجتهد في حصر الأجناس والأنواع الخطابية (لأنّها تتقاطع وتختلط وتتطوّر وتتعدد وتتفرّع) أن نقف على بعض سماتها وإشكالياتها. تلك السمات والإشكاليات تدرج تحت عناوين أربعة، كما تشير كتابات المنشغلين بدراسات النوع، خصوصاً بيركنكوتر وهكن Berkenkotter and Huckin.

- النوع بوصفه مخزوناً معرفياً اجتماعياً.
- النوع في سياقه الثقافي الاجتماعي.
- النوع بوصفه ممارسة بين أهل العلم أو المهنة.
- النوع بوصفه حدثاً تواصلياً⁽²⁸⁾.

لا بدّ من الوقوف هنا على تطوّر مفهوم النوع من فئة مستقرّة من النصوص إلى حدث تواصلي بلاغي. في تعريفه المشهور يقول ابن جنّي في «الخصائص»: «حدّ اللغة أصوات يعبرّ بها كلّ قوم

عن أغراضهم»⁽²⁹⁾. في التعريف تعبير، ومُعَبَّر، وأداة تعبير، وغرض تعبير، وسياق ثقافي يقع فيه التعبير. أداة التعبير هي الأصوات، (الشكل 4)، وقد تصير بالتدوين رموز يقوم كل منها مقام صوت - أي تصير حروفا - وقد لا تصير. لا تجتمع الأصوات خبط عشواء، بل تحكم اجتماعها قواعد بعضها قياس وبعضها سماع. ومن الأصوات تكون الكلمات، ومن الكلمات تكون العبارات والجمل. ولكل كلمة وعبرة وجملة دلالة في سياقها اللغوي القريب (أي ما يحيط بها من مفردات وما ينتظمها من قواعد)، وسياق الموقف الذي ترد فيه (مثلا كلمة «حمار» في درس في الأحياء وفي حوار صاحب بين صديقين)، وسياق الجماعة اللغوية التي تنتجها وتستقبلها (كلمات «يطرّش» و«عيش» و«حاضرين» في مصر وفي الإمارات). ومن العبارات والجمل تكون نصوص، تكبر وتصغر، تطول وتقصّر، لكن في كلّ منها موضوعا أو موضوعات، وأفكارا وعلاقات بين المشاركين داخل النصّ وخارجه، ووسيطا ينتقل فيه النصّ من المؤلف إلى المتلقي (المستوى اللغوي). وفي كلّ منها مستو من مستويات اللغة - العتيقة أو الفصحى أو الدارجة، الوحشية أو المألوفة. من القواعد التي تنتظم النصّ، والوظائف اللغوية فيه، ومحتواه، وطبيعة العلاقة بين منتجه ومستقبله أو متلقيه، يندرج النصّ تحت جنس من أجناس الكلام أو الخطاب، فيكون رسالة، أو قصيدة، أو قصة، أو رواية، أو مسرحية، أو مقامة، أو مقالة، أو غير ذلك، ومن الأجناس تتفرّع أنواع، فتكون القصيدة غنائية أو ملحمة أو درامية، وتكون المسرحية مأساة أو ملهاة، أو خليطا بين ذلك - ملهاة مأسوية أو كوميديا سوداء. ههنا نبلغ مستوى الفكر والثقافة - غاية النصّ أو رسالته أو درسه الأخلاقي أو غرضه العام وما يجليّه من معتقدات منتجه وأفكاره وتوجّهاته. ولا بدّ أن اختيار نوع النصّ تحكمه اعتبارات شخصية وثقافية.



الشكل (4): من الصوت إلى الفكر والثقافة⁽³⁰⁾

بكثير من التصرف والتنقيح الذي سمحت به الخبرات المتراكمة، وظهر فيها أثر التوجهات الوظيفية والتداولية في الدراسات اللغوية، عادت «الأغراض» التي أشار إليها ابن جني في تعريف جديد قديم لرائد من رواد دراسات النوع الخطابي في العصر الحديث، وهو جون سويلز Swales: «كل نوع خطابي هو فئة أو مجموعة من الوقائع التواصلية، يتقاسم من يشاركون فيها أغراضا بلاغية تواصلية. تلك الأغراض يدركها الخبراء والعارفون من أعضاء الجماعة اللغوية أو الخطابية، وهي مبرر وجود النوع وسبب بقائه، وهذا المبرر تتشكل به بنية الخطاب ويؤثر في اختيار أسلوبه ومحتواه»⁽³¹⁾.

ولنضرب بذلك مثلا لتعريف سويلز والشكل التوضيحي لمارتن وماتيسين أعلاه أطروحة علمية في مجال النقد الأدبي التطبيقي. هي رسالة علمية، وهي حدث بلاغي تواصلية، المشاركون فيها هم الباحث، أو الباحثة، الذي يبحث ويكتب ثم يناقش ويدافع، والمشرّف العلمي على رسالته، أو لجنة الإشراف عليها، ثم لجنة الحكم على الرسالة، والجمهور الذي يدعى إلى مناقشة الرسالة، إذا كانت علنية - والمناقشة نفسها حدث تواصلية. الغرض المؤسسي هو الحصول على الدرجة العلمية، والغرض العلمي هو دراسة مسألة من مسائل النقد وتطبيقها على نص أو مجموعة من النصوص وعرض نتائج التطبيق. يعرف الخبراء والمحيطون بأمور البحث العلمي في مجال الأدب والنقد الشروط العامة لكتابة رسالة علمية، والشروط الخاصة بمجال الأدب والنقد.

الغرض المؤسسي (الوفاء بمتطلبات الدرجة العلمية)، والغرض العلمي (معالجة مسألة من مسائل النقد التطبيقي) هما مبرر وجود الأطروحة العلمية أو الرسالة، ولو أن الجامعة ليس من متطلباتها كتابة رسالة علمية ما أنفق الباحث من عمره وجهده ووقته وماله في كتابتها. على هذا الأساس، يستوفي الباحث أوراقا رسمية، ويعقد حلقة علمية (سيمنارا) وفق ضوابط مرعية يقدم فيه مقترحا بحثيا لا بد أن تتوافر فيه مواصفات شكلية وموضوعية محدّدة، ثم يكتب رسالته، وفق شروط وقواعد ومناهج وأساليب توثيق وأسلوب كتابة - ومن ذلك تطبيق قواعد نحوية واستخدام مفردات محدّدة واضحة الدلالة، وتقسيم النصّ إلى متن وهوامش وتقسيم المتن إلى أبواب وفصول، واستخدام لغة أكاديمية لا لغة دارجة أو مبتذلة - كلّما خرج عليها أعاده المشرّف العلمي إليها، وإلا فسوف تحاسبه لجنة الحكم على الرسالة يوم مناقشتها.

هكذا يخرج تصوّر سويلز بالنوع من الأدب إلى خطابات أخرى، خصوصا الخطابات المدرسية التعليمية والأكاديمية، ويتجاوز التصنيفات الشكلية إلى تصنيفات وظيفية تواصلية. ولقد بذل هو نفسه جهدا مشهودا في دراسة المقدمات والخواتيم وغيرها من أقسام الأطروحات والأبحاث العلمية. في سياقات التعليم والبحث العلمي فضاء رحب للأنواع الخطابية، وقد انشغل التوجّه البلاغي الوظيفي بالكتابة المدرسية التي يمارسها الدارسون في مقررات المقالة والكتابة والتعبير.

في هذا السياق التعليمي، يتعلّم الدارسون أن لكل نصّ غرضاً - وصفاً، أو سرداً، أو إقناعاً، أو حاجة، أو عرض فكرة، أو بيان إجراءات - ويتعلّمون أن كلّ غرض يفرض سمات شكلية ولغوية وفكرية، فيتعلّمون مثلاً أن السرد يلزمه حدث أو أحداث، وشخصية أو شخصيات، ومكان وزمان، وتعاقب وحبك وسبك، ويتعلّمون بعض التعبيرات الدارجة التي يكثر استخدامها لتحقيق الغرض البلاغي المنشود - من ذلك: «ذات يوم» أو «كان يا ما كان» أو «يحكى أن» و«بعد ذلك» و«ثم» و«في النهاية». الخطر الداهم هنا هو القوالب والتنميط، بحيث يحفظ كل متعلّم عبارات بعينها مكرورة لا تتغيّر يستعملها كلّما كان عليه أن يكتب في غرض بعينه (في مدارسنا العربية تأخرنا كثيراً في التحول من الكتابة التي لا تسترشد إلا بالعنوان إلى الكتابة التي تسترشد بغرض بلاغي تواصلية وشروط وضوابط). تشير هايون Hyon⁽³²⁾ إلى ثلاثة توجّهات مهمة في دراسة الأنواع البلاغية، هي: توجّه اللغة للأغراض الخاصة في أوروبا، وتوجّه البلاغة الجديدة في أمريكا الشمالية، وتوجّه النحو الوظيفي في أستراليا. إلى الأول ينتمي سويلز، وفي هذا الصدد يحدّد في دراسة لاحقة⁽³³⁾ ست استعارات مؤسسة في تناول النوع الخطابي، وهي:

- النوع بوصفه إطاراً للفعل الاجتماعي: مبادئ حاكمية.
- النوع بوصفه مجموعة من المعايير اللغوية: توقّعات تقليدية.
- النوع بوصفه تصنيفاً بيولوجياً: ظروف تاريخية معقّدة.
- الأنواع بوصفها عائلات ونماذج عليا: صلات متباينة بالمركز.
- الأنواع بوصفها مؤسسات: سياقات وأدواراً يتشكّل منها الخطاب.
- الأنواع بوصفها أفعال لغة أو كلام: خطابات موجهة.

في الإنشاء والتعبير المدرسي طرف من كلّ هذه الاستعارات. هذه الممارسات اللغوية تحدث في إطار مؤسسات تعليمية، ومجتمعات تعلّم، ومناهج، ومقررات، وشروط، وضوابط، ومواقيت، وقواعد حاكمية، تحكمها معايير وقواعد لغوية، وهي تنتمي إلى أنواع خطابية مختلفة من الوصف إلى السرد والإقناع وغير ذلك، كما يرد في غير هذا الموضع، تنتهي كلّ هذه الأنواع إلى جنس أصيل هو النثر وتحتفظ ببقايا من سماته المؤسسة. وفي هذا السياق، سياق الكتابة المدرسية، ومن ثم الكتابة الأكاديمية، دور الكاتب المتعلّم ودور المتلقّي المتعلّم، وللثاني سلطة التقييم والتصويب، وسلطة تحديد الشروط والقواعد التي ينبغي للمتعلّم أن يراعيها ويلتزمها. بهذه المعاني، تظلّ هذه الكتابة كتابة موجهة مقيدة، لا كتابة انطباعية شخصية حرة، قارئها الأول معلوم، وقواعدها محدّدة ومعلنة، وغاياتها متفق عليها.

فيما يلي عيّنة من التعليمات والتوجيهات التي يتدرّب عليها طلاب الشهادة الثانوية العامة المصرية (2016) لكتابة موضوع تعبير والحصول على «الدرجة النهائية» فيه. قد تبدو هذه

التوجيهات «بدائية» إذا ما وضعناها في مقارنة مع توجيهات الكتابة المدرسية في مدرسة في الغرب، لكنّها قفزة هائلة في تعليم التعبير في المدارس العربية، فيها تنبيه إلى غرض الكتابة وقواعدها ومستوى اللغة والحجاج بالاقتباس - فيما يشير إلى أثر الثقافة على الكتابة، وهو من نافلة القول ومن قبيل تحصيل حاصل. وفي التنبيهات كذلك إشارة إلى مستوى اللغة register، وهو الذي يتوسّط بين النوع الخطابي وغرض الكتابة من ناحية والمحتوى الدلالي من الجهة الأخرى (الشكل 4)، مع ضرورة التحفّظ على إقصاء العامية من كل خطاب تعليمي أكاديمي، حتى لو من باب الكلام المباشر أو التعليقات اللغوية الشارحة.

عزيزي الطالب

تمهيد يوضّح أدوات الكاتب الضرورية، ويشير إلى أهمية الاقتباس أو الاستشهاد وسيلة للتعبير عن وجهة النظر (الكتابة لا تكون إلّا في سياق ثقافي).

● الكتابة الإنشائية الجيدة تحتاج إلى طالب صبور، وطموح، ومحب للقراءة، فإنسان مثقف بقدر ما يقرأ، ويحسن أن يبدأ بحفظ ما تيسر لنا من آيات القرآن الكريم فهي خير زاد لحسن النطق والتعبير، وكذلك أحاديث الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم)، وأقوال الصالحين والحكماء والجميل من أقوال الشعراء.

التأكيد على القواعد الشكلية والنحوية، وتقسيم الكتابة إلى مقدمة وخاتمة وبينهما الموضوع، على ركافة عبارة «مقدمة تمهيدية»، واستعمال النصوص المقتبسة لإقامة الحجّة أو التعبير عن الرأي.

● وأهم الأسس التي يجب أن تراعى عند كتابة «التعبير الإبداعي» تلخص في:

1 - الشكل العام للموضوع: يتطلب مهارات معينة، هي:

- 1 - الكتابة الواضحة بخط جيد.
- 2 - وضع أفكار (عناصر) تحدد الموضوع.
- 3 - ترك مساحة بيضاء في بداية كل فقرة لراحة عين القارئ.

- 4 - مراعاة استخدام علامات الترقيم وقواعد النحو.
- 5 - عدم الكشط أو الشطب أو المحو بصورة تشوه شكل الكتابة.

- 6 - وضع الشواهد والنصوص المقتبسة بشكل واضح.
- 7 - وضع مقدمة تمهيدية للموضوع، وكذلك وضع خاتمة مناسبة؛ فإذا حسن البدء حسن الختام.

2 - المضمون العام للموضوع

- قبل الشروع في كتابة أي موضوع ينبغي قراءة

التأكيد على تحديد غرض الكتابة قبل الشروع فيها، ثم وضع الأفكار الرئيسية، وعودة إلى التأكيد على الاقتباس وسيلة لجذب انتباه القارئ، ثم تنبيهه إلى اجتناب التكرار والرتانة والركاكة والمفردات العامية «لأنها تفسد التعبير».

ثم تنبيهه إلى أهمية استخدام الخيال والإيجاز والتعبير عن وجهة نظر شخصية ببناء.

رأس الموضوع بعناية واهتمام، للتعرف على المطلوب بالتحديد.

● تقوم بعد ذلك بوضع الأفكار (العناصر)، وهي عبارة عن النقاط التي تحدد كلامنا في الموضوع.

● لا بد من التمهيد للموضوع بآية قرآنية مناسبة، أو ما تراه مناسباً للدخول في الموضوع ذاته.

● استعراض الأفكار بالتوالي، وتناول الفكرة من كل جوانبها بعبارات محددة خالية من التكرار والترادف الممل والعبارات الركيكة الضعيفة. أي يجب البعد عن التطويل الممل والإيجاز المخل.

● يجب أن نبتعد تماماً عن الكلمات العامية غير الفصحى لأنها تفسد التعبير.

● الاجتهاد في محاولة استخدام الخيال ومواطن الجمال التعبيري.

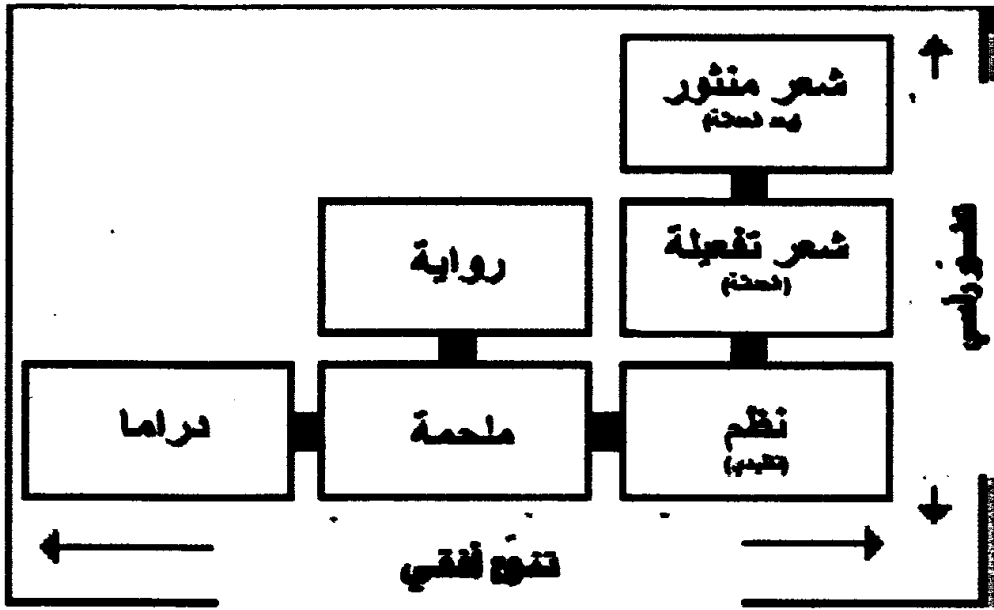
● خير الكلام ما قل ودل.

● لا تنس وضع مقترحاتك البناءة إذا كان الموضوع يتعلق بقضية اجتماعية.

الشكل (5): كيف تكتب موضوع تعبير؟

ربما ينتهي المطاف بدارسي الإنشاء والتعبير إلى الشعور بأنهم محاصرون بالقوالب البلاغية والأنماط التعبيرية التي لا تكاد تفلت من إطارها أو إساها مفردة أو عبارة. شعورهم ليس خاطئاً على الإطلاق، وقد ذهب بعض المنشغلين بقضايا النوع الخطابي إلى أن «كل فهم لدلالة ملفوظ أو مكتوب لا يحدث إلا بنسبته إلى نوع خطابي»⁽³⁴⁾. حياة البشر طوفان من الأنواع والأجناس التي تنتظم ما يقولون وما يكتبون - تحية صباح، أو رسم كاريكاتيري، أو طرفة، أو سرد واقعة، أو دعاء، أو «دردشة» (وهي في الأصل اختلاط الكلام وكثرته)، أو «دندنة» (في لسان العرب لابن منظور: «الدُّنْدَنَةُ أن تسمع من الرجل نَغْمَةً ولا تفهم ما يقول، وقيل: الدُّنْدَنَةُ الكلام الخفي»)، خاطرة أو قصيدة، تهنئة أو تعزية أو اعتذار - لا نهاية لما يمكن أن ينتظم ما يقول البشر وما يكتبون من أنواع أو ضروب من الخطاب. بل يذهب آخرون⁽³⁵⁾ إلى أن كل ملفوظ أو مكتوب لا يكون في نوع أو جنس واحد، بل في أنواع وأجناس؛ فعبارة «صباح الخير» قد تكون تحية في سياق، وقد تكون مفتتح رسالة في سياق غيره. تبقى المفردة عالقة من غير مرفأ ترسو إليه، إلى أن ترد في سياق وتنسجم في نوع خطابي، فيصير لها معنى، وتصير لها دلالة. ولأنها تبقى عالقة، لا يستأثر بها نوع دون سواه،

ولا مستو لغوي دون غيره، فقد تجد «قلبي» في مطلع قصيدة صوفية باذخة لابن الفارض - «قلبي يحدثني بأن: متلفي» - وقد تجدها في مطلع أغنية - «قلبي يقول لي كلام وأنت تقول لي كلام». وقد سبقت إشارة إلى أن المفردات والعبارات - بل العلامات، لأن إنتاج الدلالة ليس مقصوراً على المفردات - في تنقلها من نصّ إلى نصّ، ومن نوع خطابي إلى غيره، ينبغي لها أن تنسجم مع التقاليد اللغوية والبلاغية المرعية في كل جنس ونوع. تلك التقاليد تبدو جامدة راسخة، وهي ليست كذلك. كل جنس خطابي يتلون بالسياق الثقافي الذي ينشأ فيه، مع وجود بعض السمات والخصائص الأسلوبية العابرة للثقافات، وعلى هذا فمن الجائز أن نتصور أن الأجناس والأنواع الخطابية تتباين من جهة الشكل والغرض والسمات اللغوية والسياقات والمواقف التي ترد فيها في فترة تاريخية، وأن كل جنس ونوع تتغير سماته الشكلية ووظائفه وظروف إنتاجه من زمن إلى زمن (الشكل 6).



الشكل (6): الأجناس والأنواع .. تنوع أفقي وتطور رأسي

وهذان نضان، الأول مفتتح قصيدة «يا دار هند» لإبراهيم ناجي (1898 - 1953م). والثاني مفتتح معلقة عنتر، تتبعهما أبيات من «آية جيم» لحسن طلب. النصوص الثلاثة تشير إلى تغيرات نوعية من معلقة عنتر (525 - 608م) إلى أبيات ناجي لا تقتصر على اختفاء الناقة في أبيات ناجي وعودتها في أبيات طلب، بل تتجاوز ذلك إلى اختفاء كثير من المفردات المرتبطة بسياق المعلقة. قد يحدث انتكاس إلى لغة الماضي وتعابيره من باب الحنين أو المحاكاة الساخرة، أو لفت النظر إلى

اللغة في ذاتها، كما في أبيات حسن طلب. يبقى النسق الخليلي العمودي، لكنّ المحتوى لا يتطابق، ولا غرض النظم في الحالات الثلاث من التعبير عن المحبة في النصّ الأول، إلى الوقوف على الأطلال (وهذه بداية مألوفة في سياق الشعر الجاهلي) في النصّ الثاني، إلى غزل غريب على سياقه الثقافي المعاصر، في النصّ الثالث، لأسباب بلاغية يدركها من ألف شعر حسن طلب. مفردات النصّ الثالث غريبة على الأذن المعاصرة، لا يتوقع أن يفهمها قارئ متوسط الثقافة من غير أن يعود إلى المعجم، ومن الصعب مقاومة إغراء الشرح والتبسيط في مقارنة أبيات كهذه الأبيات. لكنّ في ذلك خطراً جسيماً وهو أنّه سيشتغل المتلقّي عن أسباب العودة إلى عمود الشعر العربي التقليدي والمفردات المهجورة.

غرامك لي معبدٌ طاهرٌ	دعائمه شُيِّدَتْ من ولوعي
تعهدتُ محرابه بالوفاء	وأوقدتُ فيه الهوى من شموعي
جوانبه من دموعي قامت	وأضلعه بُنِيت من ضلوعي
ومن ذا رأى هيكلاً في الوجود	يُقام على عمدٍ من دموع؟

هل غادرَ الشعراءُ منْ متردِّم	أم هل عرفتَ الدارَ بعدَ توهم
يا دارَ عِبلَةٍ بالجِواءِ تكلمي	وعمي صباحاً دارَ عِبلَةٍ واسلمي
فوقفتُ فيها ناقتي وكأنها	قدنْ لأقضي حاجَةَ المتلوم
وتحلُ عِبلَةُ بالجِواءِ وأهلنا	بالحزنِ فالصَّمانِ فالمتلِّم
حيثَ من طللٍ تقادمَ عهده	أقوى وأقفرَ بعدَ أمِّ الهيثم

شأيبُ عينيكَ منْ هاجها؟	كانَ منِ الوَيلِ أفواجها!
أمنَ رسمِ دارٍ ومنْ منزلٍ	وعيسٍ تذكَرتَ أخداجها؟
أمنَ عادةٍ تمَّ هنداؤها	فباهى زَبْرَجْدُها عاجها!
بتاجٍ منِ الحُسنِ قد رُئيتُ	فزانت - وما زانها - تاجها
فو الله: لا.. بلْ فَمِنْ رجفةٍ	تَروحُ وترجعُ أذراجها!
كانَ الضلوعُ بها زُلزِلَتْ	كانَ السماءَ وأبراجها!
ففي الأرضِ تُوغَلُ إيغالها	وفي الجَوْ تعرجُ معراجها!

تبدأ أبيات حسن طلب بسؤال النفس عن سبب البكاء، حيث تنقسم الذات في مناجاة إلى متكلم ومستمع. كان في وسع الشاعر أن يضع السؤال في لغة معاصرة: «لماذا تذرفين الدموع الغزيرة؟»، لكنه يرغم القارئ على أن ينبش في مخزونه اللغوي وفي معاجم اللغة عن معنى «شآبيب» (زخات كثيفة من المطر) و«الوبل» (المطر الشديد) و«عيس» («إبل بيض يخالط بياضها سُفرة، وهي كرائم الإبل»، معجم المعاني)، إلى آخر الأبيات. وفي نبشه، قد يعثر الملتقي - كما عثر الشاعر في زمن نفسه - في خبرات مشابهة وحالات شعورية ونصوص، منها «قفا نبك» ومفتتح بردة البوصيري، وفيه «مزجت دمعاً جرى من مقلة بدم»، وفيها «فما لعينيك إن قلت اكفها همماً». يريد الشاعر أن يعيد إلى الحب بعض جلاله وجماله، وإلى اللغة بعض بكارتها وجسارتها وقوتها، وقد اغتالتها الميوعة والفراغ من الدلالة واغتالتها الركافة والابتذال، وفقد الحب كثيراً من جوهره ومعناه في ضجيج الحياة المعاصرة وتهافتها، فيعود إلى منهل اللغة الصافي من شعر العرب قبل الإسلام، ثم يعرّج على لغة القرآن، فيضيف إلى الصفاء الجلال والقداسة. وهذه بعض غايات

(أ)

يورد هذا البحث أفقا جديداً أخذت تستشرفه في الآونة الأخيرة مجموعة من العلماء العرب الطليعيين في المشرق والمغرب، ومهدت له الأسلوبية بصفة خاصة. وهو ينحو إلى نقد بلاغة الخطاب في إطارها المعرفي الجديد فيلقاها وهي تتشكل عبر عمليات تحول كبرى تنتقل فيها بالتدرج أعداد متزايدة من العلوم الإنسانية عن طريق الضبط المنهجي والتراكم العلمي والتوالد عبر التخصص إلى منطقة البحث «الإمبيرقي» التجريبي... بحيث لم يعد كثير منها ينتمي إلى ما يسمى «علوم الروح» التي لا تقبل الاختبار والتحليل والتقدم، بل أخذ يدخل في مجال «النظرية»، بالمفهوم العلمي، ذات الفروض والعناصر المحددة. ويتميز بقابليته للتطبيق وصموده للتجريب وخضوعه للتعديل المستمر في ضوء الإنجازات المنهجية الأصيلة⁽³⁶⁾.

(ب)

رب يسر لإتمامه

قل أبو الفرج قدامة بن جعفر: العلم بالشعر ينقسم أقساماً، فقسم ينسب إلى علم عروضه ووزنه، وقسم ينسب إلى علم قوافيه ومقاطععه، وقسم ينسب إلى علم غريبه ولغته، وقسم ينسب إلى علم معانيه والمقصد به، وقسم ينسب إلى علم جيده ورديئه. وقد عني الناس بوضع الكتب في القسم الأول وما يليه إلى الرابع عناية تامة، فاستقصوا

أمر العروض والوزن، وأمر القوافي والمقاطع، وأمر الغريب والنحو، وتكلموا في المعاني الدال عليها الشعر، وما الذي يريد بها الشاعر⁽³⁷⁾.

(ج)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواحد العدل القديم. وصلى الله على صفوته محمد وآله المنتخبين. وعليه وعليهم السلام أجمعين. هذا - أطال الله بقاء مولانا السيد المنصور المؤيد، بهاء الدولة وضيء الملة، وغيث الأمة، وأدام ملكه ونصره، وسلطانه ومجده، وتأييده وسموه، وكبت شائته وعدوه - كتاب لم أزل على فارط الحال، وتقادم الوقت، ملاحظا له، عاكف الفكر عليه، منجذب الرأي والروية إليه، وإذا أن أجد مهملا أصله به، أو خللا أرتقه بعمله، والوقت يزداد بنواديه ضيقا، ولا ينهج لي إلى الابتداء طريقا. هذا مع إعظامي له، وإعصامي بالأسباب المنتاطة به، واعتقادي فيه أنه من أشرف ما صنف في علم العرب، وأذهب في طريق القياس والنظر، وأعوذه عليه بالحيطة والصون، وأخذه له من حصة التوفير والأون، وأجمعه للأدلة على ما أودعته هذه اللغة الشريفة: من خصائص الحكمة، ونيطت به من علائق الإتيقان والصنعة، فكانت مسافر وجوهه، ومحاسر أذرعه وسوقه، تصف لي ما اشتملت عليه مشاعره، وتحني إلي بما خيبت عليه أقرابه وشواكله، وتريني أن تعريد كل من الفريقين: البصريين والكوفيين عنه، وتحاميههم طريق الإلمام به، والخوض في أدنى أوشاله وخلجه، فضلا عن اقتحام غماره ولججه، إنما كان لأمتاع جانبه، وانتشار شعاعه، وبادي تهاجر قوانينه وأوضاعه. وذلك أنا لم نر أحدا من علماء البلدين تعرض لعمل أصول النحو، على مذهب أصول الكلام والفقه. فأما كتاب أصول أبي بكر فلم يلزم فيه بما نحن عليه، إلا حرفا أو حرفين في أوله، وقد تعلق عليه به. وسنقول في معناه⁽³⁸⁾.

المحاكاة - أو الباروديا - إذ يشير النص اللاحق إلى نفسه ومحتواه، ويشير في الوقت نفسه إلى نص أو نصوص سابقة لغايات بلاغية مختلفة، من السخرية، إلى التعبير عن الحنين وما إلى ذلك. وفيما يلي ثلاثة نصوص نثرية يصدق عليها ما يصدق على النظم من وقوع التغير، وتأثير السياق والثقافة في الأنواع الخطابية:

يستهل قدامة كتابه بدعاء فيه إشارة إلى النص من غير تسميته أو وصفه، أو إشارة إلى نوعه، أو منهجيته أو نطاق انشغاله، بينما يستهل صلاح كتابه بتسميته «بحثا». وفي الكتابين إشارتان إلى غيرهما من كتب، وإلى غيرهما من مناهج في التعامل مع الشعر ومع الخطاب. في استهلال

فضل قسمة واضحة بين البحث الإمبريقي التجريبي و«علوم الروح»، مع انحياز مبدئي لمصلحة البحث الإمبريقي التجريبي، وفي استهلال قدامة إقرار بعناية غيره بأقسام الشعر الأربعة، أما «الخصائص» ففي استهلاله بعد البسملة دعاء وإعلان ولاء ومدح للسلطان، وفيه سجع وتقفية لا تفارقه، وفيه بيان ظروف إنتاج الكتاب وتأليفه، وفيه اعتداد بالنفس واحتفاء «نرجسي» بالكتاب، وتبرير إحجام غيره عن الكتابة في الموضوع، وإشارة إلى تقصير واضح وصدع كبير يرأبه هذا الكتاب. تعيد هذه السمات والممارسات الخطابية إنتاج نفسها اليوم تحت عناوين منها أهمية الدراسة ومبرراتها، والدراسات السابقة، من غير تقفية ولا سجع ولا اعتداد ظاهر مفرط بالنفس.

هكذا تنتهي بنا النصوص السابقة إلى أن في كل خطاب ما يشير بطريقة مباشرة أو من طرف خفي إلى نوعه وغايته وسياقه. ولعلنا نلتمس مثلاً لذلك في نص آخر هذه المرة من مقدمة «كليلة ودمنة»، وفي التعقيبات عليه إحالة إلى نظرية أفعال الكلام التي ينقسم فيها كل ملفوظ أو مكتوب إلى ظاهر وباطن وأثر، وإلى بعض مصطلحات النحو الوظيفي، وهي مجال النص وموضوعه، وشبكة العلاقات في متنه وإطاره، ووسيلته أو وسيطه الذي ينتقل به إلى المتلقي:

لعلنا نستطيع، تأسيساً على ما سبق واستطراداً على بعض ما ورد فيه من عناوين، أن نتناول الأجناس والأنواع الخطابية بوصفها ممارسات لغوية تواصلية في جماعة كبيرة (المجتمع)، تتفرع إلى جماعات تواصلية صغرى، هم أهل كل علم أو مهنة أو فن (العلماء والشعراء والإعلاميون

ممر الكتابة ونوع النص ومدار انشغاله: ما يلي من نص يندرج تحت فئة المثل أو الأمثلة، وهي قصة حيوان يراد بها الإشارة على سبيل الكناية إلى عالم البشر field and genre. متن الأمثلة أو الطبقة الظاهرة من السرد الكنائي، وفيها شبكة علاقات tenor بين رجل ينجو من فيل هائج، وحيات أربع، وتنين فاتح فاه، وجرذان يقرضان الغصين. وفي المتن كذلك تسلسل أحداث، بما ينسبه إلى جنس السرد إجمالاً: «نجاً»، «فتدلى فيه»، و«تعلق»، «ثم نظر»، «فرجع بصره»، «أبصر قريباً منه»، «فذاق»، «فشغلته» و«ألهته»، و«لم يذكر»، «فلم يزل لاهياً»، «سقط»، «فهلك». هذا ظاهر القول، من وجهة نظر أفعال اللغة أو الكلام، أو locution. وكما يجوز أن يقف المسامع عند ظاهر القول دون باطنه ومقصده، يجوز أن يقف قارئ الأمثلة عند ظاهرها ويكتفي بما فيه من متعة الحكاية وطرافتها (من هنا ظلت أمثولات ابن المقفع صالحة لإمتاع الصغار).

فالتمست للإنسان مثلاً، فإذا مثله مثل رجل نجاً من خوف فيل هائج إلى بئر فتدلى فيها، وتعلق بغصين كانا على سمانها، فوقعت رجلاه على شيء في طي البئر. فإذا حياث أربع قد أخرجن رؤوسهن من أحجارهن، ثم نظر فإذا في قاع البئر تنين فاتح فاه منتظر له ليقع فيأخذه؛ فرجع بصره إلى الغصين فإذا في أصلهما جرذان أسود وأبيض، وهما يقرضان الغصين دائبين لا يفتران، فبينما هو في النظر لأمره والاهتمام لنفسه، إذا أبصر قريباً منه كواراً فيها عسل نحل؛ فذاق العسل، فشغلته حلاوته وألهته لذته عن الفكرة في شيء من أمره، وأن يلتمس الخلاص لنفسه؛ ولم يذكر أن رجله على حياث أربع لا يدري متى يقع عليهن؛ ولم يذكر أن الجرذين دائبان في قطع الغصين؛ ومتى

الفعل البلاغي المهيمن على النص، هو التشبيه التمثيلي، وفيه فعل تشبيه - هو شبه - وفاعل أبداع التشبيه - هو «أنا» في تاء المتكلم، وهو المؤلف السارد - ومشبه - هو الإنسان والدنيا والأخلاق الأربعة والليل والنهار والمصير الذي لا بد منه والحلاوة القليلة، وما يفعل الإنسان حين يتبع حواسه ويتشاغل عن نفسه ويلهو عن شأنه ويصد عن سبيل قصده، ومشبه به - هو البئر والحيات الأربع والجردان الأبيض والأسود والتنين والعسل. وهذا باطن القول، allocution، أو المعنى الضمني المقصود.

وقع النص على الناص perlocution، وما يرجو أن يكون من أمر المتلقي عندما يطالع هذا المثل - «صار أمري إلى الرضا»، «فأقمت»، و«انتسخت»، و«قد نسخت هذا الكتاب». وفي هذا الجزء إشارة إلى بعض ظروف الكتابة ومكانها ووسيطها، وهو النسخ mode، ومصدرها «كتب كثيرة» من بلاد الهند، منها «هذا الكتاب» في إشارة إلى «كليلة ودمنة». وفي هذا الجزء الأخير من النص، تظهر غايته التعليمية، لا من خلال العظة المباشرة والأمر والنهي، بل من خلال الاحتذاء والاقتراء بما كان من أمر المؤلف السارد.

انقطعا وقع على التنين. فلم يزل لاهيا غافلا مشغولا بتلك الحلاوة حتى سقط في فم التنين فهلك.

فشبهت بالبئر الدنيا المملوءة آفاتٍ وشرورا، ومخافاتٍ وعاهاتٍ؛ وشبهت بالحيات الأربع الأخلاط الأربعة التي في البدن: فإنها متى هاجت أو أحدها كانت كحمة الأفاعي والسم المमित؛ وشبهت بالجردين الأسود والأبيض الليل والنهار اللذين هما دائبان في إفناء الأجل؛ وشبهت بالتنين المصير الذي لا بد منه؛ وشبهت بالعسل هذه الحلاوة القليلة التي ينال منها الإنسان فيطعم ويسمع ويشم ويلمس، ويتشاغل عن نفسه، ويلهو عن شأنه، ويصد عن سبيل قصده.

فحينئذ صار أمري إلى الرضا بحالي وإصلاح ما استطعت إصلاحه من عملي: لعلي أصادف بقية أيامي زمانا أصيب فيه دليلا على هداي، وسلطانا على نفسي، وقواما لأمر، فأقمت على هذه الحال وانتسخت كتباً كثيرة؛ وانصرفت من بلاد الهند، وقد نسخت هذا الكتاب⁽³⁹⁾.

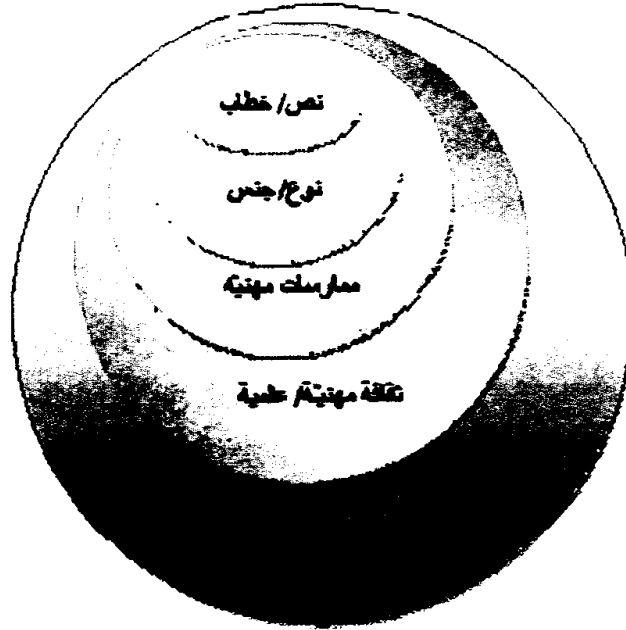
والروائيون والنقاد وغيرهم)، يتقاسمون غايات عامة وطرائق تواصل، تحقق غاياتها وتعزز فاعليتها وتميزها أنواع خطابية؛ فتكون الدراسات والأطروحات العلمية، وتكون القصائد باختلاف ضروبها وصنوفها، وتكون الأخبار والتقارير والحوارات والتغطيات الإعلامية، وتكون الروايات والقصص على اختلاف أنواعها الصغرى ودرجات تكثيفها وتركيزها، من الرواية الملحمية وروايات الأجيال إلى الومضة القصصية، وتكون الدراسات النقدية والمراجعات والتحليلات. كل نوع خطابي هو مجموعة من الأفعال التواصلية الاجتماعية - قصيدة تلقى في أمسية، أو تنشر في صحيفة أدبية، أو على موقع تواصل اجتماعي، وفق إجراءات وترتيبات مرعية متفق عليها، وهكذا.

ولكل جماعة أو أهل علم أو فن أو صناعة مفردات تميزها ويتداولها أهلها، ولكل قواعد وشروط عضوية «تعليم العلم صناعة اختلاف الاصطلاحات فيه»⁽⁴⁰⁾. يتحدث أهل النقد عن البنيوية والتفكيك والحدأة والتلقي، ويتحدث أهل البحث العلمي عن المراجع والمصادر وفصول الدراسة والنتائج والتحليل

الإحصائي والعينات والبيانات، وتتفرع مجالات البحث العلمي فتختلف المفردات وتتوَع المصطلحات. «ومن وضع الألفاظ موضعها ألا يستعمل في الشعر المنظوم والكلام المنثور في الرسائل والخطب ألفاظ المتكلمين والنحويين والمهندسين ومعانيهم والألفاظ التي تختص بها أهل المهن والعلوم، لأنَّ الإنسان إذا خاض في علم وتكلم في صناعة، وجب عليه أن يستعمل ألفاظ أهل ذلك العلم وكلام أصحاب تلك الصناعة»⁽⁴¹⁾. «ومن هذا النوع ما يُحكى من أشعار أصحاب المهن واستعمالهم لألفاظ صناعاتهم ومعانيها فيما ينظمونه أو ينثرونه... وحكي أن بعض المهندسين حضرته الوفاة فقال: يا عالما بجذر الأصم ومحيط الدائرة، لا تقبض روعي إلا على خطٍّ مستقيم وزوايا قائمة»⁽⁴²⁾.

ولا يكتمل نضج مستخدم الخطاب، ولا يسمح له بالانضمام إلى أهل علم أو صناعة أو فنَّ حتَّى يتقن مفرداته واصطلاحاته ويحسن استعمال أدواته وإجراءاته «وذلك أنَّ الحذق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده، والوقوف على مسائله، واستنباط فروعه من أصوله. وما لم تحصل له هذه الملكة لم يكن الحذق في ذلك الفن المتناول حاصلًا»⁽⁴³⁾. من هنا كانت شروط عضوية اللجان العلمية، وشروط النشر في الدوريات العلمية، وشروط المشاركة في المؤتمرات العلمية. لهذه القيود وجهان، وجه جاذب ووجه طارد، فهي أمان من الفوضى وأسوار في وجه الدخلاء والأدعياء، وهي كذلك أسوار وقيود حول الإبداع الفردي والحالات الخاصة. جملة النصوص والخطابات غمطية تلتزم بالمتطلبات الأساسية للجنس والنوع الذي تنتمي إليهما لتحظى بالقبول والرواج والاعتراف، لكنَّ قلة من النصوص والخطابات تخترق المحظور وتنتهك القواعد، فتخرج عن بعض خصائص جنسها/ نوعها الخطابي لتتقاطع مع جنس/ نوع أو أجناس/ أجناس أخرى، أو تعيد النظر في سمات النوع الذي تنتمي إليه.

ليس بمستغرب - إذن - تطوّر أنواع خطابية جديدة مع ظهور حاجات ثقافية واجتماعية جديدة، كما أن «شروط الانتماء» إلى جنس أو نوع خطابي تتغير وفق التطورات الثقافية الداخلية، وكذلك تحت تأثير الاحتكاك بالثقافات الأخرى. لا يحتاج المرء إلى مجهود كبير ليكتشف أن الكتابة الأكاديمية العربية اليوم تختلف عما كانت عليه منذ نصف قرن مثلاً؛ نتيجة الاحتكاك بالثقافتين الأوروبية والأمريكية، ولا ليكتشف أن دراسة طبية نشرت العام الماضي تختلف في لغتها وتنظيمها وأساليبها عن كتاب «القانون» في الطب لـ ابن سينا، مع أن غايات التشخيص والعلاج والوقاية واحدة في الحالين. لم تعد الأنواع الخطابية ترى بوصفها قوالب شكلية جامدة أو تصنيفات نهائية لا تتغير. كل نص أو خطاب ينتمي انتماء مؤقتاً إلى نوع وجنس خطابي أو أكثر (الشكل 7).



الشكل (7): من النص إلى المجتمع (44)

وكل نوع أو جنس خطابي ينتمي إلى ممارسات وإلى ثقافة مهنية أو علمية أو أدبية، تنتمي بدورها إلى ثقافة عامة، ومجتمع كبير. تسير العلاقة بين النص والمجتمع، مروراً بالنوع والممارسات المهنية والثقافة المهنية (والعلمية والإبداعية والفنية)، في اتجاهين، على معنى أن النص قد تحدث فيه تغيرات تنتهي إلى استحداث أنواع خطابية جديدة، أو إعادة صياغة أنواع خطابية راسخة، أو تهجين أكثر من نوع خطابي واحد في نسيج جديد، مما يكون له أثر في الممارسات التي ينتمي إليها النص، ومن ثم في الثقافة التي تحيط به، وقد يقع التأثير في الاتجاه المخالف، فيفرض المجتمع من خلال مؤسساته الثقافية والمهنية والعلمية والأدبية أشكالاً وأساليب جديدة من التعبير والتواصل يكون لها أثر في الممارسات الثقافية، ومن ثم في الأنواع الخطابية والنصوص التي تنتمي إليها. هذه العلاقة بين النص والعالم، وهذا التوتر بين التقاليد المرعية والإبداعات الفردية يقعان في قلب مقاربات النوع من وجهة نظر التحليل النقدي للخطاب.

3 - النوع في التحليل النقدي للخطاب

«لا تستمد اللغة جمالياتها من تكوينها الذاتي فقط، أي باعتبارها أصواتاً وتراكيب ومجازات ذات طاقة تأثيرية مباشرة، ولكن أيضاً من علاقتها بالجنس الأدبي الذي تدعن له في صوغ أبنيتها، إذ تصبح اللغة بموجب هذه العلاقة في أفق جمالي جديد حيث يعتمد المبدع إلى نسج خيوطها واختيار ألوانها وفق ما يقتضيه هذا الإطار من مكونات ووثائق»⁽⁴⁵⁾.

ورد فيما سبق أن كل نص أو خطاب - بل كل قول أو تلفظ أو كتابة طالت أو قصرت - ينتمي إلى جنس ونوع أو أكثر، وكل نوع ينتمي بدوره إلى سياق اجتماعي ثقافي. في التحليل النقدي للخطاب critical discourse analysis تأكيد على أثر المتغيرات السياقية والاجتماعية على النص والنوع الخطابي، وهو تأكيد لا يستغرب بالنظر إلى التقاليد والتوجهات اللغوية التي ينتمي إليها هذا التحليل، من:

- 1 - النحو الوظيفي، وقد وردت إشارة إلى بعض مفاهيمه (المجال / الموضوع، والعلاقة، والوسيلة / الوسيط) في التعقيب على نص من «كيلة ودمنة»، إلى.
- 2 - علم اللغة الاجتماعي وانشغاله بالعلاقة بين اللغة والمجتمع، وبالوقائع ومجتمعات التواصل اللغوي speech communities والأحداث التواصلية speech events، وفي تحليل كل حدث تواصل في درجة استعمال الإطار المنسوب إلى دل هايمز، ومن بين أركانه وعناصره النظر في النوع أو الجنس الذي ينتمي إليه ذلك الحدث (وبقية أركانه هي المشاركون في الحدث، وزمانه ومكانه، وغاياته، ونظم أفعاله وأجزائه الصغرى وترتيبها، والنغمة المهيمنة عليه، وأدواته وأساليبه في تحقيق غاياته، والقواعد والمعايير التي تحكمه)، إلى.
- 3 - نظرية أفعال الكلام أو اللغة speech acts التي تنطلق من أن اللغة فعل يقع في سياق، يشكله ويتشكل به، ولكل فعل لغوي طبقات ثلاث - ظاهر وباطن وأثر أو عاقبة - كما ورد من قبل، إلى.
- 4 - لغويات النص text linguistics وأشرط النصية السبعة (السبك، والحبك، والقصد، والإعلام، والقبول، ومناسبة المقال المقام، والتناص) التي تناولها دي بيوجراند ودريسler (1981)، وترد ترجمتها وبعض أمثلة لها، وكذا تبسيط إطار دل هايمز في مزيد (2010) (46)، ومن هذه الشروط القبول أو المقبولية acceptability، وهي أن يتوافق النص مع توقعات المتلقي، مع ضرورة أن يتحلى المتلقي بالتسامح إزاء النصوص التي تنتهك الحدود النوعية والقواعد النقدية، وتخرج عن أفق توقعاته بغرض صياغة توقعات وخصائص نوعية جديدة، إلى.
- 5 - اللغويات النقدية critical linguistics، وفيها تركيز على أثر القوة أو السلطة والمسافة في استعمال اللغة.

هذا الأثر نجده بوضوح في الاقتباس الذي يرد في بداية هذا الجزء من الدراسة، في علاقة الإذعان والاقتضاء - النوع يقتضي، واللغة تُدْعَن، الإطار أو الوعاء يقتضي، وعلى السائل الذي ينصب فيه أن يُدْعَن. لو كانت كل السوائل تُدْعَن لما تقتضيه الأوعية ما فارقت البشرية طرائق تعبيرها الأولى، ولا تطوّرت أنواع خطابية كالتي تحيط بنا من كل الجهات، ذلك لأن الأنواع الخطابية، كما يذهب

دارسوها اليوم، هي مجموعة من التقاليد اللغوية المستقرة نسبياً ترتبط بنشاط اجتماعي ثقافي متعارف عليه وتعيد إنتاجه. كلُّ ضروب الخطاب خصوصاً في السياقات المؤسسية يقع فيها درجات من «التفاوض» والشّد والجذب، بين وعاء يضغط وسائل يحاول الانفجار والخروج. وليس هناك شكل أو نسق أو إطار أو وعاء جامد جامع تنسكب فيه كلُّ الخطابات⁽⁴⁷⁾.

في دراسات التحليل النقدي للخطاب مفاهيم أخرى مهمة تتصل بالأنواع الخطابية، منها ما يطلق عليه فيركلف⁽⁴⁸⁾ طبقات الخطاب orders of discourse، وهي:

● أنواع خطابية: طرائق فعل أو أداء وتفاعل (في محاضرة أو مقابلة أو حوار)، وتناظرها في نظرية النحو الوظيفي الوظيفة التفاعلية interpersonal، والوظيفة النصية textual للغة. على سبيل المثال، رواية أو قصة قصيرة.

● نصوص وخطابات: طرائق تمثيل معتقدات وتوجهات (رأسمالي أو ماركسي أو ما شابه)، وتناظرها في النحو الوظيفي الوظيفة التمثيلية أو التصويرية ideational للغة. في الرواية أو القصة قد تبدى ملامح توجه رومانسي أو واقعي، أو غير ذلك، أو تهجين من ذلك.

● أساليب: طرائق تعبير عن الوجود والهوية والأدوار الاجتماعية، وتناظرها كذلك الوظيفة التفاعلية في النحو الوظيفي. في الرواية أو القصة مؤلف وسارد ربّما يتطابقان، وقد لا يتطابقان، ويكون السارد مشاركاً في الأحداث أو غير مشارك، متكلماً بضمير الأنا محيطاً بكل ما في السرد خبراً أو غير ذلك.

كيف تنسجم النصوص والخطابات في أنواع وأجناس؟ ورد فيما سبق أنّ الغرض البلاغي والغايات التواصلية عنصر حاسم، لكنّه ليس نهائياً. إلى أي نوع خطابي ينتمي حوار مع طبيب صديق في مقهى حول مشكلة صحية؟ وفي حال قراءة مقالة أدبية، أو قصيدة شعر في البيت، أو في العمل، أو في قطار، هل تتغيّر غاياتها البلاغية أو النوع الذي تنتمي إليه؟ وهل مجلات الشباب لا يقرأها إلّا الشباب؟ والأفلام الرومانسية لا يراها إلّا ذوو الميول الرومانسية؟ وماذا عن الامتحان الدراسي هل لا يكون امتحاناً إلّا في ظروف زمان ومكان بعينها؟ وهل لا تكون مناقشة رسالة علمية مناقشة إلّا في ظروف زمان ومكان بعينها؟ وهل لا يكون عقد قران، أو خطبة صلاة الجمعة، أو مرافعة في محكمة، أو خبر صحافي إلّا باستعمال مفردات وعبارات وتراكيب مرعية مقبولة تواضع عليها المجتمع وأهل المهنة أو العلم أو الفن؟ وعلى ذلك، يحسن أن يقوم التصنيف إلى أنواع خطابية على لغة الخطاب أو النص وظروف الزمان والمكان التي تحيط بإنتاجه وتلقّيه والغايات التواصلية والبلاغية التي يسعى إلى تحقيقها. على سبيل المثال، لا تكتسب قصيدة الشعر اسمها وانتماءها لأنّها تلقى في أمسية أو تظهر في ديوان، ولا

لأنّ فيها وزنا وقافية أو إيقاعا وتصويرا، واستعارة وغموضا، ولا لأنّها تعبير عن فكرة أو شعور، بل لكلّ هذه الأسباب مجتمعة.

تشبه الأجناس والأنواع الخطابية المؤسسات الدينية والاجتماعية والثقافية والتعليمية (وهذه المؤسسات في جانب مهم من جوانبها ما هي إلا مجموعة من الأنواع والأجناس الخطابية). يستطيع الأفراد أن ينتقدوا هذه المؤسسات أو يتمردوا عليها، غير أنّ العمران واجتماع البشر لا يصلح في غياب هذه المؤسسات. ولكلّ من هذه المؤسسات تقاليدها وأعرافها وقيمها ومعتقداتها التي تجتهد في الحفاظ عليها. ولأجناس الخطاب وأنواعه تقاليدها وأعرافها وقيودها كذلك. وتمارس المؤسسات الثقافية والمهنية والعلمية درجات متفاوتة متباينة من القبول والإقصاء والنفي تتناسب مع مقدار مرونتها، ومساحة الحرية التي يمنحها المجتمع، وتسمح بها. لا بدّ أن يخطر بالبال هنا شروط التقدّم إلى المسابقات الثقافية، وشروط النشر في المؤسسات والدوريات المختلفة، وشروط قبول رسالة علمية وإجازتها، وتأشيرة العقاد على شعر صلاح عبدالصبور.

خروج آمن، لا خاتمة

لعلّ في كلّ ما سبق ما يجيب عن السؤال الذي يطرح نفسه من البداية، وهو «لماذا التصنيف؟» وما يرتبط به من أسئلة عن جدوى التصنيف وعواقب التمسك به أو تركه. النزوع إلى التصنيف سمة من سمات البشر في كلّ زمان ومكان. ومن شاء أن يرى العالم من غير تصنيفات، ويرى الخطابات والنصوص من غير أنواع أو أجناس تنتظمها، فليتصوّر دخول مكتبة هائلة، فيها كلّ ما أنتجت قرائح البشر من إبداعات في مختلف العلوم والمجالات والفنون والمهن والآداب، مسموعة ومكتوبة، لغويّة وبصريّة، بلغات البشر أجمعين، أتّى يجد ما يريد؟

ليست الأجناس والأنواع شرّا مستطيرا كما يودّ بعض البشر أن يروها، فهي تمنح المبتدئين والقادمين الجدد فرصة الإبداع وفق أنساق مرعيّة مألوفة تكبح الجماح، وتستوعب الشطط، حتّى إذا استوى عود الإبداع، جاز لصاحبه أن يرتاد دروبا جديدة⁽⁴⁹⁾. لا يكون إتقان الرقص قبل تعلّم المشي، كما لا يكون الإبداع في الألعاب المائية قبل التمكن من العوم.

وفي إتقان قواعد العلوم والفنون والمهن المختلفة ومبادئها وأشرط الانتماء إليها، ومن بينها بطبيعة الحال الأنواع الخطابية التي تميز تلك العلوم والفنون والمهن، من كتابة تقرير إلى كتابة مقالة مدرسيّة أو موضوع تعبير، إلى كتابة «روشتة» طبيّة، إلى تأليف رواية أو مسلسل تلفزيوني، إلى كتابة أطروحة علميّة، إلى كتابة تقرير صحافي، أو كتابة مقالة نقدية، والقدرة على تفسير النصوص والخطابات في كلّ مجال وفنّ أو مهنة وتوظيفها وتطويرها، في هذا الإتقان قوّة لعلّ

فرانسيس بيكون كان يقصدها عندما قال إنّ «المعرفة قوّة»⁽⁵⁰⁾. وهل المعرفة إلّا جملة من القواعد والخطوات والإجراءات والقوانين وأساليب التعبير يتمرّس عليها من يريدون الانتماء إلى علم أو مجال أو فنّ أو مهنة إلى أن يصبحوا خبراء ونقادا ومُحكّمين ومحرّرين ومشرفين ومقيّمين يحافظون على تقاليد علمهم أو فنهم أو مهنتهم أو اختصاصهم وأساليب التعبير والتواصل الراسخة فيه؟

لا يستطيع تفسير الظواهر الأدبيّة أو العلميّة والتعامل مع النصوص الأدبيّة والعلمية وغيرها من غير أطر وتصنيفات، ولا يستطيع التوفيق بين مقاصد النصّ/ الخطاب ومنتجه من جهة، والأغراض التواصلية المتعارف عليها في ثقافة أو مجتمع أو جماعة أو أهل علم من الجهة الأخرى، ولا استيعاب تأثير البيئة والسياق في اللغة، من غير علامات طريق وعقود قراءة واستجابة. البذرة التي لا تحتضنها تربة، لا تمتد جذورها، ولا يشتد عودها، ولا تزهر، ولا تثمر. ربّما تبدأ البذرة حياتها في أصيص، فتكبر ويشتدّ عودها، فتنتقل إلى صوبة أو إلى حقل كبير، وقد تزهر وتثمر وتطير ثمارها إلى غير مكانها فيكون من نسلها نباتات جديدة في حقول بعيدة، وربّما تلاقحت ثمارها مع ثمار غريبة فتكون منها نباتات على غير منوال. وهكذا النصوص والخطابات لا بدّ من أن تبدأ حياتها بالانتماء إلى أطر وضروب وأنواع ثم يكون لها أن تكبر وتتفرّع وتثمر، ويكون لها نسل، ويكون منها ومن غيرها تهجين وأنواع جديدة ليست على منوال. وتظلّ النباتات المهجنة - وكذلك النصوص والخطابات - تحمل ذكريات من أسلافها وتشير إلى ماضيها، لكنّها تبقى كذلك فريدة جديدة، لا تشبه شيئاً غيرها.

تذييل: صفحة جديدة في البلاغة العربية

قال: هذا كتاب العصا

أو كتاب الرمال

والقراءة تبدأ يا صاحبي دون أن تنتهي

حين نطوي الكتاب!⁽⁵¹⁾

لم ينته الكلام عن الأنواع الخطابية، لكنّ لكلّ قصّة نهاية، ولكل كتابة خاتمة. يبقى أن نشير إلى ما لا ينبغي تركه أو إهماله في هذا الصدد، وهو التحوّل الهائل في تحليل النصوص والخطابات من الاقتصار على اللغة بمعناها التقليدي، إلى تناول العلامات. وكل ما ينتج دلالة علامة، الصوت والرائحة واللون والحركة والإيماء واللون، كلّها علامات «البلاغة اسم جامع لمعانٍ تجري في وجوه كثيرة، فمنها ما يكون في السكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الاحتجاج، ومنها

ما يكون جواباً، ومنها ما يكون شعراً، ومنها ما يكون سجعا وخطبا، ومنها ما يكون رسائل». هذا بعض ما قال ابن المقفع (المتوفى سنة 759م)، ونقله عنه الجاحظ (المتوفى سنة 868م) في «البيان والتبيين». ولقد أشار الجاحظ إلى خمسة أنواع من الدوال هي الوحدات الأساسية التي تتشكل منها معظم الأنظمة العلاماتية التي تحيط بنا: اللفظ، واللغة المكتوبة والمنطوقة، والخط، والرسم والأشكال التوضيحية وما إليها، والعقد، والأرقام والرموز الرياضية وما ينتج عنها من معادلات وصيغ - والحال - النصب «الناطقة بغير اللفظ والمشييرة بغير اليد»، والتي تقوم مقام بقية منتجات الدلالة ولا تقصر عنها، أو بعبارة أخرى هي دلالة الجوامد والصوامت - والإشارة - الإيماء وحركة اليدين والعينين والحاجبين والشففتين في غير كلام وتحريك السيف والسوط والمنكبين⁽⁵²⁾.

ليس في هذا الجزء الأخير من الدراسة تأصيل ولا تأويل، بل إشارة وطرق على باب واسع لا بد أن تفتحه البلاغة العربية، وهي تخرج من ضيق الأنواع الأدبية إلى رحابة الأنواع الخطابية، ومن ضيق الكلمة إلى رحابة العلامة، ومن ضيق المقروء المطبوع إلى رحابة المرئي والمسموع، من حدود الصفحة الورقية إلى رحابة الوسائط والوسائل الجديدة. هناك دراسات جادة في هذا الاتجاه ليس مكان الإشارة إليها هنا، لكن الطريق إلى استيعاب انفجار العلامات والوسائط وأساليب التعبير مازال طويلا وعرا. لن تفقد الأنواع الخطابية مكانها ولا مكانتها ولا ضرورتها، فالوسائط الجديدة تأتي ومعها شروط انتماء وقواعد استعمال وأطر للتعبير - في تغريدة، أو «تويته» - في واحدة المغردين (تويتر)، أو في منشور في كتاب الوجوه (الفيس بوك)، أو في تعليق في كليهما.

تنوعت الوسائط والوسائل، وتنوعت معها منتجات الدلالة وأساليب التعبير، فتكون صورة ونصا بصريا فيه جناس كالجناس الذي نعرفه في البلاغة العربية، لكنه جناس بصري، فيه تكرار وتواز تركيبى يشير إلى تواز دلالي عميق: «مفتاح ميكانيك» و«مفتاح ثورات»، مضاف ومضاف إليه، كلاهما نكرة، لكن المضاف يصير معرفة بحكم إضافته إلى «ميكانيك» ثم إلى «ثورات». وبين العبارتين والصورتين تواز دلالي عميق، فالمفتاح أو المفك يفتح ما استغلق ويفكك ما تشابك ختمه. أما الفيس بوك فقد



وما ارتبط وما استحکم فتح الأبواب على مصاريعها لأنه أتاح التواصل والتأجيج والتهيج. لم يقتصر ما على ما سبق، بل تجاوزه اللغة والعقيدة وغيرهما من تفكيك الهوية على الهوية

إلى الثورات في العالم العربي وتبادل المعلومات والأكاذيب فعل الفيس بوك من تفكيك إلى تفكيك الهوية، تفكيك محدّدات الهوية، ولا يقتصر الوطنية أو القومية، بل

يتجاوزها إلى الهوية الشخصية، ذلك لأن من يرتادون المجتمعات الافتراضية يرتادونها في كثير من الأحيان بهويات مستعارة ووجوه ليست وجوههم، وبعضهم له أكثر من حساب بأكثر من هوية وفق غاياته أو غاياتها. وتكون النصوص عظات وحكما وأقوالا مأثورة، وتكون ترويجا، وتكون شعرا، أصيلا أو مترجما:

أسير إلى الذي أرجو،

وأقرأ ما أرى حولي -

علامات على الدرب -

ولا أنبو ولا أكبو

إذا ما الدرب خاتلني.

أجاوز كل ما ألقى

من العثرات -

(إن غابت

أراني لا ألاحظها

وقد مرّت على عجل)

(بوب ديLAN: في معظم الأوقات).

وتكون تعزية أو تهنئة، وتكون تعبيرا عن شعور:

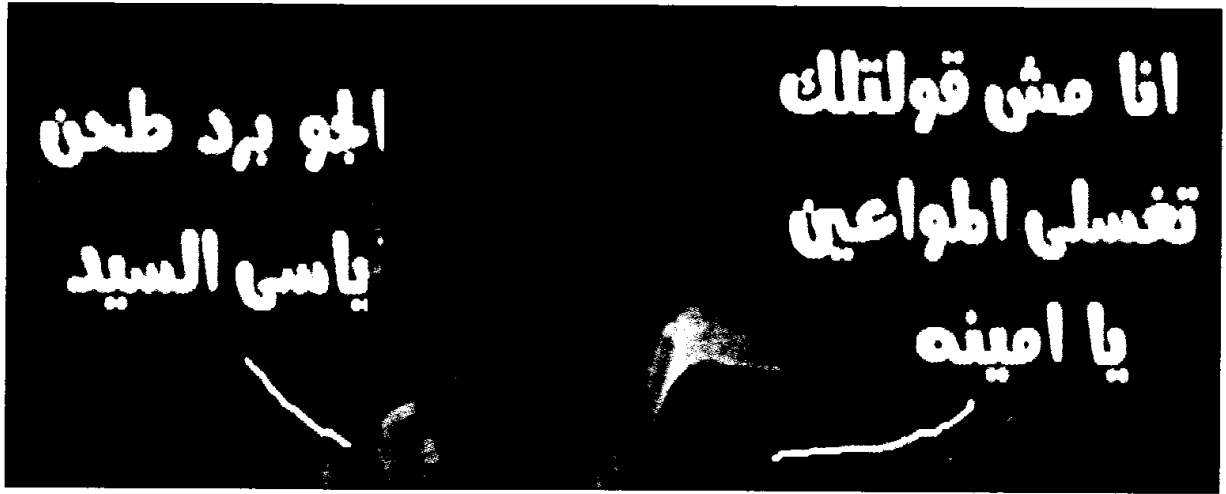
هذا الرجل أحبه!

ثلاث فتن - للدكتور سعد مصلوح (حفظه الله).

من مقدمته لمعجم القراءات للدكتور عبداللطيف الخطيب، ص11

«مَحَبَّةُ الرِّجَالِ لِلرِّجَالِ فِتْنَةٌ مُوجِبَةٌ لَتَكْلُفِ الْحُسْنِ فِيهَا لَيْسَ بِالْحَسَنِ، وَبُغْضُ الرِّجَالِ لِلرِّجَالِ فِتْنَةٌ صَارِفَةٌ عَنِ التَّمَاسِ الْعَذْرِ وَإِقَامَةِ الْعَثَرَةِ فِيهَا هُوَ مَعِيبٌ، وَإِثَارُ السَّلَامَةِ فِتْنَةٌ تُغْري بِزُخْرَفِ الْقَوْلِ، وَهِيَ هِيَ حَمَالُ أَوْجِهٍ مِنَ الْكَلَامِ، ذَلِكَ كُلُّهُ حَقٌّ لَا شَوْبَ فِيهِ» (صفحة محمد متولي، 11 نوفمبر 2016).

وتكون نصا بصريا لا كلام فيه، لكنه ينتج دلالات ويحقق غايات بلاغية كالتي تحققها النصوص اللغوية، وربما أكثر؛ لأن «صورة واحدة بألف كلمة»؛ ولأن قراءة الصورة والتأثر بها لا تستلزم القدرة على القراءة والكتابة. وتكون تلفيقا وتهجينا بين علامات لغوية وأخرى بصرية وانتهاكها لشروط الصدق ليس بمستغرب في مواقع التواصل الاجتماعي والفضاء السحري المخاتل المرقمن. يختار رواد هذه المواقع شخصيات تاريخية ينسبون إليها أقوالا ليست لها، من باب إضفاء القداسة



أو القوة على تلك الأقوال، ومن باب الفكاهة والتندر، وقد يعيدون إنتاج نص سابق معروف في سياقات جديدة من باب المحاكاة الساخرة. في حالة النص السينمائي المعروف المأخوذ عن ثلاثية نجيب محفوظ، والعلاقة النمطية فيه بين «سي السيد» وزوجته الخانعة الطيعة «أمنية» كلام جديد يوضع على لسان الزوج وعلى لسان الزوجة، وفي الكلام ما يفضح الخدعة النصية، ففيه «المواعين» و«طحن» وهما من قبيل المغالطة التاريخية anachronism، وليستا من كلام محفوظ ولا من كلام الفيلم. في قلب هذه المحاكاة الساخرة استخفاف بتهافت كثير من النصوص السابقة أو استهجان لبعض ما تشير إليه من علاقات اجتماعية في زمنها.

لا حصر ولا حد لما يحيط بنا اليوم من نصوص وخطابات، وأنواع خطابية، ومنتجات دلالة، وأساليب تعبير، وقنوات تواصل وتفاعل، ولا مهرب من الاعتراف بما حدث وبما استحدث ومحاولة الإحاطة به. «اللغة بنت الاجتماع»، هكذا تكلم الراجعي⁽⁵³⁾ في لفظة رائدة، ومادام اجتماع البشر يتخذ أشكالاً مختلفة ويتغير، فلا بد أن تتغير معه اللغة، وتتغير لهجاتها ولغاتها واستعمالاتها والقوالب التي تنصب فيها، أو تجتهد في الخروج عليها ومنها، بما يلبي حاجات البشر التواصلية والبلاغية.

شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربّه الأندلسي، العقد الفريد، نسخة موقع الوراق، ص175 - طبعة دار الكتب العلمية، تحقيق: مفيد محمد قمحة، ج2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983، ص126.

بیزرمان، 1997، ص19.

Bazerman, Charles (1997), "The life of genre, the life in the classroom." In: Wendy Bishop and Hans Ostrum (eds.), Genre and Writing (pp. 19 - 26) Portsmouth: Boynton/ Cook.

روبرت ستام، 2000.

Stam, Robert (2000): Film Theory. Oxford: Blackwell.

لسان العرب، في مادتي «جنس» و«نوع».

- محمد بن مكرم بن علي بن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1968.

رضوى عاشور، تقارير السيدة راء، القاهرة، دار الشروق، 2001، ص17 و18.

على سبيل المثال، بوارشي وريف (2010)، وديقيت (2000).

Bawarshi, Anis S. and Reiff, Mary Jo (2010). Genre: An Introduction to History, Theory, Research, and Pedagogy. Indiana: Parlor Press.

Devitt, Amy (2000). Integrating rhetorical and literary theories of genre. College English, 62(6): 696 - 718.

رعد زامل، قصيدة عن الأشجار في مهبّ الكارثة، 2014.

بوارشي وريف، مرجع سابق، ص11 - 17.

كارل فون فييتور (1952).

von Vietor, Karl (1952). Geist und Form. Aufsätze zur deutschen Literaturgeschichte. Bern: Francke.

عزرا باوند، 1918.

Pound, Ezra (1918). Literary Essays of Ezra Pound. T.S. Eliot (ed.). New York: New Directions.

شبيب، 2001، ص37.

- عبدالعزيز شبيب، نظرية الأجناس الأدبية في التراث النثري .. جدلية الحضور والغياب، تونس، صفاقس، دار محمد علي الحامي، 2001.

لسان العرب لابن منظور، في «شعر»، و«قصد»، و«نثر».

عبدالرحمن بن خلدون، تاريخ ابن خلدون، عمان، بيت الأفكار الدولية، من دون تاريخ، ص308.

قارن شبيب، مرجع سابق.

انظر:

- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، قسطنطينية، مطبعة الجوانب، 1302.
- محمد بن أحمد بن طباطبا، عيار الشعر، تحقيق: عباس عبدالساتر، بيروت، دار الكتب العلمية، 2005.

عبيد 2013، ص288؛ الخفاجي، ص220.

- ابن سنان الخفاجي، سرّ الفصاحة، بيروت، دار الكتب العلمية، 1982.
- محمد صلاح عبيد، «المفاضلة بين فنّ الترسّل وفنّ الشعر .. إشكالية الدفاع عن النموذج»، فصول، ع 86 / 85، 2013، ص282 - 292.

عقيلة محمد القرني، مفهوم الأسلوب، دراسة في تراث العرب النقدي إلى نهاية القرن الرابع الهجري، فصول، ع 96، 2016، ص170 - 186.

ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق: محمود شاكر، القاهرة، دار المعارف، 1966، ص1 / 37.

ابن عبد ربّه الأندلسي، العقد الفريد، ج4، ص258 - 259.

نازك الملائكة، قضايا الشعر المعاصر، منشورات مكتبة النهضة، 1962.

عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود شاكر، ط3، القاهرة، مطبعة المدني، 1992، ص93.
المرجع السابق، ص96.

المرجع السابق، ص55.

الجرجاني في العلاق:

علي جعفر العلاق، «الشعر خارج النظم الشعر داخل اللغة»، مجلّة نزوى، العدد الأول، يونيو 2009.
<http://www.nizwa.com/articles.php?id=4>

إدوار الخراط، شعر الحداثة في مصر، دراسات وتأويلات، سلسلة كتابات نقدية، 97، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1999.

لمعي المطيعي، موسوعة نساء ورجال من مصر، القاهرة، دار الشروق، 2003، ص378.

ميخائيل باختين، 1953 / 1986، ص60.

Bakhtin, M. (1953/1986) Speech Genres and Other Late Essays. Trans. by V.W. McGee. Austin: University of Texas Press.

بيركنكوتر وهكن:

Berkenkotter, Carol. (2001). Genre systems at work: DSM - IV and rhetorical recontextualization in psychotherapy paperwork. Written Communication 18(3): 326 - 49.

Berkenkotter, Carol, and Huckin, Thomas (1995). Genre Knowledge in Disciplinary Communication. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum, 1995.

Berkenkotter, Carol, and Huckin, Thomas (1993). Rethinking genre from a socio-cognitive perspective. Written Communication 10(4): 475 - 509.

أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار. القاهرة، دار الكتب المصرية، 1913.

مارتن، 1993، ص132، نقلا عن مارتن وماثيسين، 1991.

Martin, J. R. (1993). "A contextual theory of language." In: Bill Cope and Mary Kalantzis (eds.), *The Powers of Literacy: A Genre Approach to Teaching Writing* (pp. 116 - 136). London: Falmer Press.

سويلز، 1990، ص58.

Swales, John M. (1990). *Genre Analysis: English in Academic and Research Settings*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hyon, S. (1996). Genre in three traditions: Implications for ESL. *TESOL Quarterly*, 30, 693 - 722.

سويلز، 2009

Swales, John M. (2009). "Worlds of genre - metaphors of genre." In: Charles Bazerman, Adair Bonini, and Débora Figueiredo (eds.), *Genre in a Changing World* (pp. 3 - 16). Indiana: Parlor Press.

هيرش 1965، Hirsch، ص76.

Hirsch, E. D. (1965). *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press.

على سبيل المثال، ديريدا 1980، Derrida، ص65.

Derrida, J. (1980). The law of genre. Trans. A. Ronell. *Critical Inquiry* 7: 55 - 82.

من مقدمة بلاغة الخطاب وعلم النص.

صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، سلسلة عالم المعرفة، ع 164 الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1992.

من مقدمة نقد الشعر، مرجع سابق.

من مقدمة الخصائص، مرجع سابق.

عبدالله بن المقفع، كلیلة ودمنة، نسخة موقع الوراق، ص25.

ابن خلدون، مرجع سابق، ص219.

الخفاجي، مرجع سابق، ص166.

المرجع السابق، ص167.

ابن خلدون، مرجع سابق، ص219.

فكرة الشكل من بيتيا (Bhatia 2012).

Bhatia, Vijay K. (2012). Critical reflections on genre analysis. *IBÉRICA* 24, 17 - 28

مشبال، 2001، ص51 و52.

محمد مشبال، البلاغة ومقولة الجنس الأدبي، عالم الفكر، 2001، مج 30، ع1، ص51 - 96.

بهاء الدين محمد مزید، من أفعال اللغة إلى بلاغة الخطاب السياسي، تبسيط التداولية، القاهرة، دار شمس، 2010.

بيتيا Bhatia، 1997، ص359.

Bhatia, Vijay K. (1997). The power and politics of genre. *World Englishes* 16: 359 - 371.

وكذلك:

Bhatia, Vijay K., (1999). "Integrating products, processes, purposes and participants in professional writing". In: C. N. Candlin and K. Hyland (eds.) *Writing: Texts, Processes and Practices* (pp. 21 - 39), London: Longman.

Bhatia, Vijay K., (2012). *Applied genre analysis: A multi - perspective model*. IBÉRICA 4: 3 - 19.

فيركلف، 2003، ص26.

Fairclough, N. (2003) *Analysing Discourse: Textual analysis for social research*. New York and London. Routledge.

وكذلك:

Fairclough, N. (1992) *Discourse and Social Change*. Polity Press. Cambridge.

Fairclough, N. (1995) *Critical Discourse Analysis*. Longman. London.

قارن فاوئر، 1982.

Fowler, Alastair (1982). *Kinds of Literature*. Oxford: Oxford University Press.

بيتيا، 2012، مرجع سابق، ص326.

المنصف الوهايبى، قصيدة كتاب العصا، 2007.

أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، بيروت، دار الكتب العلمية، من دون تاريخ، ج3، ص51، 60؛ ج1، ص44.

مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، ج1، المنصورة، مكتبة الإيمان، 1911، ص47.

اللسانيات وعلم المعرفة .. اللغة وبنية المعرفة البشرية

د. محمد الوحيدي *

[علم المعرفة هو ابن الخمسينيات، ونتاج زمن كانت فيه [حقول] علم النفس، والإناسة، واللسانيات تعيد تعريف نفسها، وكان فيه حقلا المعلومات وعلم الأعصاب أتيا للوجود. لم يكن في وسع علم النفس أن يسهم في الثورة المعرفية قبل أن يحرر نفسه من السلوكية، حتى تسترجع المعرفة هيبتها العلمية. عندئذ، أصبح جليا في عدة حقول أن حلَّ بعض من مشكلاتها يعتمد بشكل حاسم على حل مشكلات تُنسب تقليدا إلى حقول أخرى، كان زمن التعاون قد أُرِفَ].

(جورج أ. ميللر 2003 ، George A. Miller ، ص141)

انشغل المفكرون والفلاسفة والعلماء منذ آلاف السنين بالأسئلة المتصلة بالعقل؛ حيث إنهم لم يكتفوا باستخدام العقل لفهم الكون وتفسير عمله وقوانينه، بل إنهم اجتهدوا لاستكناه العقل ذاته ومعرفة طبيعة الفهم البشري وسمات التعقل. في هذا الخصوص، أنتج الفكر الإنساني - منذ الأزمنة القديمة - تصورات عديدة عن طبيعة الفكر والمفاهيم وعلاقتها بالعالم الخارجي، وطبيعة الاستدلال وسماته. علاوة على ذلك، فلسف الإنسان مسائل العقل فنتجت عن ذلك قضايا فلسفية لاتزال - إلى اليوم - موضوع جدالات علمية وفلسفية، من قبيل مشكل العقل - الجسم، أو حرية الإرادة، أو القصدية أو غير ذلك مما تتضمنه أدبيات فلسفة الذهن.

وعلى الرغم من هذا التاريخ الطويل من التفكير في العقل/ الذهن، فإن هناك شبه إجماع بين فلاسفة العلم ومؤرخيه أن تحولا دراماتيكيًا حدث في اهتمام الإنسان بالذهن وقضايا العقل. ذلك أن النصف الثاني من القرن العشرين شهد بداية ما تدعوه كل الأدبيات الثورة المعرفية cognitive revolution؛ حيث إن التفكير في العقل لم يعد مجالًا للتأمل المجرد من مناهج العلم المعتمدة، بل إن العقل صار موضوعًا للتحليل والمقاربة العلميين. علاوة على ذلك، أصبح العقل موضوعًا لمقاربة بيمعرفية interdisciplinary تتراكم فيها نتائج البحث المتحصلة في حقول معرفية مختلفة تهتم بتخصيص العقل، وتسعى إلى فهم كيفية اشتغاله في مستويات مختلفة. هذه المقاربة هي التي تسمى اليوم علم المعرفة cognitive science الذي يعرف إجمالاً بأنه الدراسة التي تتوسل المنهج العلمي في مقاربة الذهن Mind. ولا شك في أن إحدى العلامات الفارقة في تحديد طبيعة هذا الحقل هو كونه حقلًا بيمعرفيًا؛ حيث إنه حصيلة جهود تراكمية من باحثين في حقول معرفية مختلفة: الفلسفة، وعلم النفس، واللسانيات، والذكاء الاصطناعي، وعلم الأعصاب. فكل حقل من هذه الحقول يتسلح بأدوات منهجية ومعرفية خاصة تقارب موضوع المعرفة البشرية human cognition من زوايا ومنظورات مختلفة، لكنها تلتقي عند هدف محوري هو فهم كيفية اشتغال الذهن/ الدماغ البشري. وكان من نتائج هذه الثورة أن دراسة المعرفة أصبحت أساسية ليس فقط بالنسبة إلى المهتمين بعلم المعرفة أو علم النفس المعرفي، بل غدت كذلك عند كل المنشغلين بدراسة العقل. ويظهر هذا في المجال الواسع للتأثير الذي تمارسه دراسة المعرفة اليوم في المعرفة الاجتماعية والتربوية والتطورية وكل مجالات علم النفس، بل إن تأثيرها امتد إلى مجالات السياسة والاقتصاد.

ومعلوم أن اللسانيات كانت مكونًا أصيلًا في جسم علم المعرفة وإطلاق الثورة المعرفية؛ حيث ساهمت اللسانيات المعاصرة، مع تشومسكي، في فهم طبيعة الذهن البشري عبر صياغة تصورات جديدة لطبيعة اللغة البشرية وعلاقتها بالعقل، وتجاوز التصورات السلوكية للظاهرة اللغوية. ويشير الباحثون إلى أن اللسانيات ساهمت بحظ وافر في صياغة التصورات والفرضيات الأساس لعلم المعرفة المعاصر، أو ما يسمى المعرفية cognitivism، عندما سلم اللسانيون بأن طبيعة اللغة تعتمد أساسًا على كيفية تحققها في أذهان المتكلمين. على هذا الأساس، انخرط كثير من الباحثين من آفاق معرفية مختلفة، تحديدًا بعد الثورة المعرفية التي أطلقها النحو التوليدي، في سيرة توحيد اللسانيات وعلم المعرفة.

ما يعزز الوضع المكين للسانيات في حقل العلوم المعرفية إجماع الباحثين على عدّ اللغة مكونًا أساسيًا في المعرفة البشرية؛ حيث يسهم فهمها في تحديد طبيعة هذه المعرفة وكيفية اشتغالها.

من هذا المنظور يمكن القول إن توحيد اللسانيات وعلم المعرفة سيرورة تفاعلية تفرض أخذ كل ما نكتشفه حول اللغة في الحسبان لإضاءة مظاهر المعرفة، والعكس أيضا صحيح. لقد أصبح ضروريا الاستفادة من نتائج البحث في علوم المعرفة لفهم طبيعة الملكة اللغوية وكيفية اشتغالها. تحاول هذه الورقة تسليط الضوء على كثير من القضايا التي تتصل بالعلاقة بين اللسانيات وعلم المعرفة؛ وهي كلها قضايا ظلت لعقود موضوع جدال كبير بين المختصين. في هذا الخصوص، سنثير قضايا تتصل بطبيعة اللغة البشرية، وبنية المعرفة ونساجها. والورقة منظمة على النحو الآتي: في الفقرة الأولى سنقدم العناصر الأولية لفهم مشكل المعرفة. ثم نتحول في الفقرة الثانية للحديث عن القضايا الفلسفية التي يثيرها البحث في طبيعة العقل والمعرفة، خاصة ما يسمى في الأدبيات الفلسفية مشكل العقل - الجسد. في الفقرة الثالثة سنقدم فكرة عامة عن بداية تشكل المقاربة العلمية للعقل واتخاذ موضوعا للدراسة العلمية التجريبية. ثم ننتقل في الفقرة الرابعة للحديث عن التحولات الجوهرية التي عرفها البحث في المعرفة البشرية في إطار ما يسمى علم المعرفة. وفي الفقرة الخامسة سنتحدث عن طبيعة العلاقة بين اللسانيات وعلم المعرفة والدور الذي أدته فيما يدعى الثورة المعرفية. الفقرة السادسة ستكون مناسبة لطرح طبيعة العلاقة بين اللغة والمعرفة ومظاهر تفاعلها. أما الفقرة الأخيرة فسنخصصها لخلاصات أساسية.

1 - طبيعة المعرفة

العقل نظام جد معقد، وهو يشغل وضعا فريدا في التفكير العلمي؛ فهو وسيلتنا لفهم العالم والطبيعة من حولنا، ولكنه أيضا موضوع للتفكير والتعقل. وهكذا نجد أنفسنا ملزمين باستخدام العقل لدراسة ذاته، وهذا ما يجعل موضوع الدراسة وأداتها مرتبطين بصورة تكرارية. وقد صار هذ النظام المعقد موضوعا لاهتمامات عابرة للحقول transdisciplinary والتخصصات العلمية منذ عقود فيما يسمى اليوم حقل المعرفة.

تشمل المعرفة cognition كل ما يتصل بكيفية معالجة العقل البشري للمعلومات. وعلى الرغم من النتائج التي تحققت في العقود الماضية سعيا إلى فهم بنية العقل وعمله، فإن العقل البشري لا يزال واحدا من الأسرار التي يعمل الباحثون جاهدين لحلها. ولعل أحد مظاهر الصعوبات التي تواجهنا في فهم قضايا المعرفة البشرية أننا لا نكاد نجد شيئا يتعلق بالسلوك الإنساني ومظاهر الحياة العقلية البشرية لا يمت إلى المعرفة بصلة بشكل ما. علاوة على هذا، تثير المعرفة اهتمام حقول مختلفة في الفلسفة والعلوم المعاصرة. وإحدى الصعوبات التي تكتنف مقارنة المعرفة ما يتصل بالمفهوم ذاته؛ فلا يكاد المرء يظفر من الأدبيات - على وفرتها

وغناها - بتعريف دقيق لمصطلح cognition في أدبيات علم المعرفة، أو علم النفس المعرفي cognitive psychology .

يتصل مصطلح cognition في الأثالة الغربية⁽¹⁾ بكلمات ترتبط بالمعرفة knowledge . وتشير أغلب التعريفات⁽²⁾، على قلتها، إلى أن مفهوم cognition (المعرفة)⁽³⁾ يحيل على مظهرين جوهريين:

أ - المعرفة باعتبارها سيورة process (المعرفة شيء يقوم به البشر - والحيوان أيضا: المعرفة الحيوانية animal cognition) .

ب - المعرفة باعتبارها نتاجا product لتلك السيورة: المعرفة عبارة عن تمثيلات ذهنية تسطح في الوعي عندما ندرك أو نتعقل أو نكوّن صورا ذهنية. وسيوضح لنا أن هذين المظهرين متعلقان داخل النظريات المعرفية خاصة الاتجاه المعرفاني cognitivism الذي يركز على الجانب التمثيلي - الحاسوبي في المعرفة البشرية.

على الرغم من أن مجال القدرات المعرفية والذهنية صارت معاملته وحدوده معلومة، هناك صعوبات كثيرة في صياغة تعريف دقيق لمصطلح معرفة. لكن لحسن الحظ، يمكن الاسترشاد ببعض العناصر التي تتضمنها بعض المؤلفات في هذا الباب. يقدم نيسر (Neisser 1967-2014) التعريف الآتي:

«يحيل مصطلح «معرفة» المستخدم هنا على كل السيورات التي يجري بواسطتها تحويل، واختزال، وتوسيع، وتخزين، واستعادة، واستعمال الدخل الحسي sensory input. وهو ينشغل بهذه السيورات حتى عندما تعمل في غياب الإثارة المعنية. وتحيل مصطلحات مثل الإحساس، والإدراك، والتخيل، والاحتفاظ، والتذكر، وحل المشكلات، والتفكير، وأخرى كثيرة، على أطوار أو حالات افتراضية للمعرفة⁽⁴⁾ (التشديد في المصدر)».

في السياق نفسه، تشير مالتن Malin (2001) إلى أن «المعرفة، أو النشاط العقلي، تشمل اكتساب، وتخزين، وتحويل، واستخدام المعارف. ونستطيع أن تصور أن المعرفة تضم تشكيلة من السيورات الذهنية التي تشتغل كلما جرى تلقّي معلومة، أو تخزينها، أو تعديلها، أو استخدامها⁽⁵⁾». وتشمل السيورات الذهنية التي تمثل مجال المعرفة الإدراك، والذاكرة، والتخيل الذهني، واللغة، والاستدلال، وحل المشكلات، واتخاذ القرارات وغيرها مما تحفل به الكتب التي تقدم هذا المجال المعرفي الغني.

تمثل المعرفة من هذا المنظور سيورة عقلية أو ذهنية. وتقضي السيورات أو العمليات الذهنية توليد واستخدام تمثيلات داخلية يمكن أن تشتغل بصورة مستقلة بدرجات متفاوتة، كما أنها يمكن

أن تكون هدفا للملاحظة والاستكشاف التجريبي. وقد ظلت المعرفة - بهذا المعنى - موضوعا لجدل فلسفي كبير منذ الأبيقوريين والرواقيين إلى الفلسفة العقلانية؛ حيث يكشف النقاش الفلسفي عن الطبيعة الثنائية للمعرفة كمنتوج وسيرورة. ونستطيع أن نتصور أن القضية المركزية التي ظلت موضوعا للجدل هي طبيعة العلاقة بين موضوعات المعرفة والتمثيلات المناسبة لها، أي العلاقة بين المعرفة أو التمثيلات والبنى الداخلية والعالم الخارجي. وقد تأرجحت طبيعة العلاقة بين تصور «موضوعي» للعلاقة بين الموضوع والمعرفة، وآخر يشدد على دور الذات في بناء المعرفة حول الموضوعات الخارجية.

وإذا كان التفكير الفلسفي قد أسهم بشكل فعال في صياغة القضايا الأساس التي تطرحها المعرفة البشرية، فإن تطور برامج البحث المعرفية المعاصرة مكنت من فهم طبيعة المعرفة والتفكير عند الإنسان في مستوياته المختلفة. وتشير الدراسات المعرفية المعاصرة إلى أن التفكير في المعرفة يمكن أن يتم على ثلاثة مستويات⁽⁶⁾:

أ - المستوى البيولوجي: الدماغ باعتباره نظاما من ملايين الخلايا العصبية المترابطة التي يمكن أن تؤثر في الفكر.

ب - المستوى التمثيلي: كيف يجري تمثيل المعرفة حول العالم داخل الدماغ/ العقل، أي ما يتصل بالتمثيلات الذهنية.

ج - مستوى معالجة المعلومة: النظر إلى الفكر باعتباره نسقا مجردا لمعالجة المعلومات information processing؛ حيث يجري التركيز على دراسة كيفية انتقال المعلومات داخل الدماغ كنسق وظيفي دون الإحالة إلى ما تمثله المعلومة خارجيا أو إلى الآليات الدماغية المسؤولة عن ذلك (استعارة العقل - الحاسوب).

لقد كشف التفكير البشري إلى اليوم أن الجدل حول طبيعة المعرفة البشرية مثير ومنتج، وأن السعي إلى فهم العقل البشري سيظل مطلبا معرفيا يراود الفلاسفة والعلماء. في الفقرات القادمة سنحاول الوقوف على بعض القضايا والأفكار الدالة في دراسة المعرفة البشرية.

2 - العقل والمادة .. التأسيس الفلسفي

يُنظر إلى الإنسان بين الكائنات الحية وظواهر الطبيعة المادية أن له خصائص وميزات ينفصل بها عن عالم الطبيعة الفيزيائي؛ حيث إنه يملك القدرة على تمثيل العالم والحديث عنه، كما أن له طرقا للتفكير في نفسه. إن ما يميزنا باعتبارنا كائنات بشرية أننا ننظر إلى ذاتنا بوصفنا مخلوقات واعية وعاقلة، لنا حاجات والتزامات وانفعالات وقيم. تمثل هذه السمات والميزات التي تشكل

جزءاً من ماهيتنا الظواهر التي نسميها ظواهر ذهنية/ عقلية mental phenomena؛ فالإنسان روح ومادة، عقل وجسد.

لقد انشغلت فلسفة العقل philosophy of mind ، وعلم المعرفة لاحقاً، ببحث جملة من القضايا والمعضلات التي تتصل أساساً بتحديد طبيعة العقلية mentality أو الظواهر/ الخصائص العقلية. تخص طبقة من هذه القضايا أسئلة من قبيل: ماذا يعني أن يكون لكائن ما عقل؟ هل يمكن للآلات غير العضوية أن تكون كائنات مفكرة؟ هل تملك الحيوانات المفترقة إلى اللغة قدرة على التفكير؟ ما الشروط التي ينبغي تحققها لكي ننسب إلى كائن أو نظام عقلاً أو عقلية؟ هل توجد خصائص عامة تمكّن من تمييز الظواهر العقلية كالتفكير والإحساس من الظواهر غير العقلية أو الظواهر الفيزيائية؟

هناك أيضاً طبقة من الأسئلة تتصل بطبيعة العلاقة بين الحالات والظواهر الذهنية. أخيراً، انشغلت الفلسفة بالإجابة عن أسئلة تخص طبيعة العلاقة بين الظواهر العقلية والظواهر الفيزيائية، أو ما يسمى تقليدياً مشكل العلاقة بين العقول والأجسام. ويمكن صياغة الإشكال على النحو الآتي: كيف يمكن أن يكون لأنظمة بيولوجية - فيزيائية حالات ذهنية كالأفكار والمخاوف والآمال، وأن تعاني مشاعر مثل الفخر والندم، وأن تعمل بناء على أسباب، وأن تكون مسؤولة أخلاقياً؟

لقد شغلت هذه القضايا حيزاً كبيراً في الجدل الفلسفي، على الأقل منذ أن صاغ ديكارت تصوره حول طبيعة العقل وعلاقته بالجسد وهو ما أصبح يعرف في الأدبيات الفلسفية تحت اسم مشكل العقل - الجسد mind - body problem⁽⁷⁾.

ولعل ما ينبغي الوقوف عنده بداية هو بحث الأسباب التي تجعل العلاقة بين العقل والجسد مشكلة فلسفية تحتاج إلى حل. ظاهرياً، يبدو العقلي the mental مختلفاً عن المادي أو الفيزيائي the physical ، لكن هناك علاقة واضحة بينهما. إن مصدر حيرة الفلاسفة في التعامل مع هذه القضية هو أن هناك نوعاً من الهوية بين الفيزيائي والعقلي، من جهة. لكن، من جهة أخرى، توجد علاقة وثيقة بينهما. ومن مظاهر هذا التفاعل أن الأحداث الذهنية/ العقلية كالرؤية والشعور بالألم أو نحو ذلك تقع نتيجة سيرورات فيزيائية - عصبية. بالمثل، هناك آثار مادية للأحداث الذهنية؛ فلا شك في أننا نعتقد أن أجسامنا تتحرك في الاتجاهات المناسبة بناء على رغباتنا ومعتقداتنا ومقاصدنا، أي ما يدعى في الأدبيات الفلسفية السببية الذهنية mental causation.

تتضمن الأدبيات الفلسفية موقفين أساسيين متناقضين لحل هذه المعضلات الفلسفية: يمثل الأول ما يدعوه رايل 1949 Ryle «العقيدة الرسمية» official doctrine التي ترجع إلى الفيلسوف

الفرنسي ديكارت الذي تصوّر أن العقل والجسد ذاتان من غمطين مختلفين جوهريا رغم تفاعلتهما. ومن نتائج هذا التمايز الجوهري أن مناهج جاليليو في الاكتشاف العلمي تناسب تقديم تفسيرات ميكانيكية لكل ما يشغل حيزا في المكان. ويعتقد ديكارت أن الذهني / العقلي لا يمكن أن يكون مجرد تنوع معقد للميكانيكي / المادي. الموقف الثاني يرفض افتراض وجود ذاتين أو غمطين مختلفين من الجواهر، ويتصور أن الحالات أو الظواهر الذهنية يمكن اختزالها إلى الظواهر الفيزيائية / المادية، وأنه في النهاية يمكن افتراض وجود تطابق بين الحالات العقلية والسيرورات الفيزيائية.

ترتبط جذور الثنائية بديكارت الذي قدّم ما يسمى الصيغة التقليدية للثنائية أو ثنائية الجواهر substance dualism . تؤسس ثنائية الجواهر الديكارتية على التزام أنطولوجي هو أن هناك غمطين من الذوات أو الأشياء، الجسد والعقل. الأول موجود في المكان ويخضع لقوانين الفيزياء أو الميكانيكا. والثاني لا يوجد في مكان ولا تعنيه هذه القوانين، ولكنهما مع ذلك يتبادلان التأثير. ويحمل كيم Kim (2011) الأسس التي تقوم عليها الثنائية الديكارتية في العناصر الآتية⁽⁸⁾:

1 - هناك جواهر من غمطين مختلفين: جواهر عقلية وجواهر مادية أو العقل والجسم. الخاصية الأساسية للعقل هي التفكير والوعي والانخراط في أنشطة عقلية، أما الجسد فإن ميزته الأساس هي أن له وجودا في المكان.

2 - الإنسان كائن مركب من عقل وجسم.

3 - العقول مختلفة عن الأجسام⁽⁹⁾.

4 - العقل والجسم متفاعلان، أي أن كلا منهما يؤثر في الآخر؛ إذ إن بعض الظواهر العقلية تسبب ظواهر فيزيائية. عندما يقوم شخص بفعل إرادي، فإن الجسد يتحرك بطرق خاصة مثلما يجعل الشعور بالعطش والرغبة في الماء اليدّ تمتدّ إلى كوب الماء. وبالمثل، يعمل الإدراك بطريقة عكسية؛ إذ إن رؤية الشجرة تكون سببا في تجربة بصرية، وهذا يمثل الفرق بين الرؤية ومجرد توهم الرؤية.

لكن ثنائية الجواهر ليست الصيغة الوحيدة للنظر إلى الأحداث الذهنية وطبيعة العلاقة بين العقل والدماغ؛ إذ يمكن الحفاظ على هذا الموقف الثنائي لكن دون الإيمان بوجود جواهر عقلية مختلفة. في هذا الإطار هناك تصور يدعى ثنائية الخواص property dualism يفترض أن الدماغ له خصائص فريدة تكوّن ظواهره العقلية. هذا الموقف يندرج ضمن الثنائية لأن الظواهر العقلية خواص غير فيزيائية بمعنى أنه لا يمكن إرجاعها إلى الخصائص الفيزيائية المألوفة؛ فالدماغ المادي يحتوي جملة من الخصائص والسمات غير الفيزيائية التي تختلف كيفيا عن سماته وأبعاده الفيزيائية. هذه الخصائص الذهنية ينظر إليها باعتبارها خصائص منبثقة emergent properties،

بمعنى أنها خصائص لا تنتج في المادة العادية إلا إذا بلغت مستوى وغطا معينا من التعقيد⁽¹⁰⁾. واجهت الثنائية الديكارتية اعتراضات كثيرة تخص أساسا مفهوم العقل باعتباره جوهرًا غير مادي، وتفسير طبيعة التفاعل بين الظواهر العقلية والفيزيائية. وقد تبلورت في هذا السياق أطروحة نقيضة للثنائية تتبنى نوعا من الأحادية monism التي لا تعترف بثنائية الجوهر؛ إذ إن هناك جوهرًا واحدًا⁽¹¹⁾. ولعل أهم صور هذه الأحادية هي الأطروحة القائلة بإمكان اختزال الأحداث الذهنية إلى الأحداث الفيزيائية/ المادية، مثلما جرى اختزال كثير من الظواهر في تاريخ العلم المعاصر. وتعد نظرية تطابق العقل - الدماغ mind - brain identity theory التجسيد الأقوى لهذه الأطروحة؛ حيث تفترض أن الأحداث الذهنية مطابقة ومعادلة للأحداث الفيزيائية. وهكذا «يعاد تعريف المفاهيم الذهنية على أساس أحداث وحالات الدماغ، لكن معادلتها لن تمنع من الإبقاء على استخدام المفاهيم الذهنية حتى بعد أن يجري اكتشاف معالقاتها في الدماغ»⁽¹²⁾. ظلت ظواهر الوعي والتمثيل الذهني مجالات تقليدية للتحليل الفلسفي، ثم أصبحت بفضل التحولات الدراماتيكية التي عرفها البحث العلمي في قضايا المعرفة ميدانا للبحث التجريبي. وهذا يطرح إشكال العلاقة بين الفلسفي والتجريبي في قضايا المعرفة والعقل. في هذا الخصوص، يبدي فرانكيش ورامسي Frankish and Ramsey (2012) ملاحظتين أساسيتين: الأولى هي أنه لا يوجد حد واضح بين البحث التجريبي والتأمل الفلسفي في قضايا المعرفة. والثانية أن حقل فلسفة العقل يفترض فهما واسع المدى للقضايا المعرفية والميتافيزيقية، بل حتى القضايا الأخلاقية التي تطرح داخل علم المعرفة، من قبيل: طبيعة وحدة/ تطابق العقل - الدماغ، والاختزالية، والنمذجة المعرفية، والمحتوى الذهني، والحالات الذهنية. علاوة على هذا، يدرك كثير من المشتغلين بهذا المجال الطابع الخاص للقضايا التأسيسية التي تطرح داخل حقل علم المعرفة. وهكذا يمكن أن نستنتج «أنه لا يوجد فصل حاد بين العلم والفلسفة (في هذا المجال على الأقل)، بل إن الباحثين ذوي خلفية فلسفية يوجودون في وضع مميز لتقديم رؤية حول العلم ورسم القضايا الأساس»⁽¹³⁾. وفي الاتجاه نفسه يؤكد كيم Kim «أن هذا النوع من الأسئلة ليس من غمط الأسئلة التي يمكن الجواب عنها فقط على أساس ما يقدمه علم الأعصاب والدماغ؛ لكنها أسئلة تتطلب تأملا فلسفيا يتخطى ما يمكن أن يعلمنا إياه العلم»⁽¹⁴⁾.

3 - العقل موضوعا لعلم جديد .. لمحة تاريخية

لا شك في أن الإنسان راكم خبرات طويلة في استكشاف عالم الطبيعة المادي بتنوعه وتعقيده، ونجح في فهم كثير من الظواهر وحل كثير من المعضلات. لقد أصبح في مُكنة الناس اليوم أن يدعوا

أنهم يفهمون أشياء كثيرة حول القوانين الأساسية للفيزياء والكيمياء والبيولوجيا؛ والبنية الأساس للزمان - المكان، وأصبح لدينا نظريات معقولة حول أصل الكون وأصل الحياة، كما أننا في فجر القرن الحادي والعشرين تمكنا من فك شفرة الخريطة الجينية للإنسان.

لكن، هناك إحساسا عاما لدى العلماء أن العالم الذهني للإنسان وحياته العقلية لا يزالان عصيين على الاستكشاف والفهم. لذلك يعتقد العلماء أن الوقت حان لتوجيه الاهتمام إلى الكون الداخلي للإنسان، من أجل استكشاف طبيعة الفكر، وطبيعة حياتنا العقلية. ويلخص برتراند راسل هذا المنحى في تطور التفكير العلمي بطريقة بليغة:

«تطورت العلوم على ترتيب عكس ما كان يمكن توقعه. لقد جرى البدء بتقنين ما كان أبعد عن أنفسنا، ثم تدريجا الأقرب: أولا السماوات، ثم الأرض، ثم الحياة النباتية والحيوانية، ثم جسم الإنسان، وأخيرا (بشكل ناقص) العقل البشري»⁽¹⁵⁾.

لقد أدرك المفكرون أن العقل لا يشبه عالم الطبيعة المادي، وهذا أمر يحيط عملية استكناه طبيعته وفهمها بكثير من الصعوبات والمحاذير. ولعل الذي يجعل دراسة العقل أمرا شديدا التعقيد، خلافا لظواهر الطبيعة المادية، أنه ليس شيئا يمكن ملاحظته أو وصفه أو قياسه أو التعامل معه بيسر.

من أجل ذلك عُدَّتْ سيرورة فهم العقل والحياة الذهنية للإنسان مغامرة حقيقية ومثيرة. واللافت للانتباه أن فهم العقل لم يكن موضوع حقل واحد يستطيع أن يزعم النهوض بهذه المهمة المعقدة. لذلك انخرط علماء من مختلف الحقول المعرفية (فيزيائيون وكيميائيون ولسانيون وعلماء نفس واقتصاديون) في هذه المغامرة التي تسعى إلى استكشاف عالم الذهن؛ كلهم يسعون إلى البحث في طبيعة الحياة العقلية للإنسان.

لقد تمثَّلَ التحول الجوهرى في سيرورة تشكُّل علم المعرفة في الاعتقاد أنَّ العقل ينبغي ألا يظل مجالا حصريا للتأمل الفلسفى المجرى كما كان منذ آلاف السنين، بل يجدر أن تنتقل إلى جعله موضوعا للاستكشاف العلمى الموضوعى كما صنعنا مع كل ظواهر الطبيعة من حولنا.

توجد كثير من الاعتبارات ترجح التشكيك في إمكان قيام تحليل علمى موضوعى للظواهر العقلية، وتبرر التردد قبل التورط في مثل هذه المغامرة. أول هذه الاعتبارات أن الأفكار غير قابلة للقياس، ومن دون قياس لا يمكن الحديث عن بداية لأي علم. الثاني، هناك نوع من التشكيك في قدرة العقل البشرى على دراسة نفسه، أي سيروراته الفكرية الخاصة، علما أن العلم ينهض أساسا على التفكير. أخيرا، من أسباب التشكيك في إمكان قيام علم موضوعى للفكر أو العقل كون حياتنا العقلية جد معقدة إلى درجة استحيل معها قيام علم موضوعى للنفس أو العقل البشريين.

بالرغم من كل هذه الاعتبارات التي لاتزال موضوع جدل بين الباحثين، بدأ منذ منتصف القرن التاسع عشر يتبلور اقتناع بإمكان استكشاف العقل البشري والحياة العقلية، وهو أمر أسهم في وضع الأسس الأولى لعلم النفس المعرفي، باعتباره علماً يبحث في كيفية تمثيل الكائنات المعقدة للمعرفة ومعالجتها.

معلوم أن قيام أي علم لا يتأتى إلا عندما نبدأ في جمع الملاحظات النسقية حول ظواهر معينة وبناء نظريات لتأويل تلك الملاحظات لإعطائها تفسيرات علمية معقولة. ولعل هذا الذي حدث نحو العام 1850، عندما اجتمع مجموعة من الباحثين من مرجعيات وحقول علمية مختلفة في تجميع مجموعة من الملاحظات تتصل بالحياة النفسية والذهنية للإنسان.

يرجع كثير من الباحثين بدايات علم النفس المعرفي إلى محاولات مختلفة كانت تسعى إلى فهم بعض مظاهر الحياة الذهنية عند الإنسان⁽¹⁶⁾. في هذا السياق، نشير إلى ما قام به إرنست فيبر Weber وكوستاف فيخنر Fechner عندما قاسا العلائق بين التغيرات الموضوعية في المثيرات الفيزيائية، مثل الضوء والوزن، والتغيرات الذاتية في الإحساسات الداخلية التي تولدها تلك المثيرات. ولعل الدور الجوهرى الذي كان لـ فيبر وفيخنر هو برهنتهما على أنه، خلافا للاعتقاد السائد، يمكن قياس الفكر والمفاهيم الذهنية، مثل درجة الإحساس التي يولدها مثير فيزيائي معين. في السياق نفسه يدخل عمل هرمان فون هلمولتز von Helmholtz الذي نجح في قياس سرعة انتشار الإشارات عبر النظام العصبي. ولعل أهم إسهام لهلمولتز هو دراسته للرؤية حيث استدل على فكرة جوهرية هي أن «الواقع» الذي ندركه ليس مجرد صورة للواقع الخارجى، بل إنه نتاج النشاط البنائى للدماغ.

تشير الأدبيات التاريخية حول تشكّل حقل علم المعرفة إلى الدور الجوهرى الذي قام به فيلهلم فونت Wundt ، خصوصا في جعله العقل أو الوعي موضوعا للاستكشاف العلمى الموضوعى، والدراسة النسقية المتميزة عن التأمل غير المضبوط بقوانين أو مبادئ. في هذا الإطار، وضع فونت طريقة للدخول إلى عالم النفس ومجاهلها تقوم على تدريب مجموعة من الباحثين على الدخول إلى عوالمهم النفسية، وتجميع الملاحظات حول ذلك بطريقة نسقية، وهي الطريقة التي تدعى الاستبطان introspection . وعلى الرغم من الإشكالات التي تطرحها هذه الطريقة - حيث ووجهت بالرفض خاصة بعد ظهور النظرية السلوكية - فقد أسهمت في بلورة الفكرة الأساس، أي إمكان قيام علم مستقل وموضوعى يدرس البعد العقلي في حياة البشر.

في الاتجاه نفسه، يظل العمل الذي قام به عالم النفس الشهير ويليام جيمس James وWilliam علامة فارقة في تاريخ علم النفس المعرفي؛ إذ إن كثيرا من مكونات المعرفة

البشرية وصفت بطريقة نسقية في كتابه «مبادئ علم النفس»، الذي يعد أول كتاب قدّم علم النفس المعرفي.

من المفارقات المثيرة في تاريخ علم النفس المعرفي أن هذا السعي الحثيث لاستكشاف مكنون الحياة الذهنية عند الانسان بطريقة علمية موضوعية، سرعان ما انحسر لمصلحة توجه يردُّ كل تصور يؤمن بإمكان قيام علم للحياة الذهنية، أو قيام علم للعقل البشري. يرى كثير من الدارسين أن بروز السلوكية behaviorism في علم النفس كان ردّة على هذا التوجه الذهني mentalistic، وانتصارا لتصور يجعل الدراسة العلمية الموضوعية للسيرورات العقلية أمرا مستحيل الإدراك. وعلى الرغم من الفروق الموجودة بين رؤوس التيار السلوكي، فإنهم أجمعوا على رفض الأفكار الذهنية التي كانت سائدة منذ منتصف القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. لكن هيمنة النظرة السلوكية على علم النفس في الولايات المتحدة لم تمنع من ظهور أعمال ومدارس في التفكير تسعى إلى فهم الحياة الذهنية عند الإنسان وبنية التفكير البشري.

مكّنت أعمال رواد علم النفس أساسا في صياغة اقتناع جوهري هو ضرورة قيام علم مستقل وموضوعي يروم فهم الظواهر الذهنية وكشف خصائص العقل البشري. عند منتصف القرن العشرين بدأت ملامح صورة جديدة تتشكل، وعناصر ما يدعى الثورة المعرفية تتبلور. يتمثل التحول الجوهري في مقارنة ظواهر المعرفة تلاقي اهتمامات باحثين من حقول معرفية مختلفة عند هدف مركزي هو فهم المعرفة البشرية، وتفكيك عناصرها، والسعي إلى تمثيلها.

لقد بدأ دونالد هيب Donald Hebb محاولاته لاكتشاف العلاقة بين السيرورات المعرفية والآليات العصبية، وهو أمر سيتبلور أكثر مع ميلاد علم الأعصاب المعرفي. في أثناء ذلك مكّن اكتشاف الحاسوب الحقل المعرفي الوليد من أدوات إضافية لم تكن موجودة من قبل. لقد كان ذلك بداية لبلورة فكرة جوهريّة في علم النفس المعرفي، هي النظر إلى العقل باعتباره نظاما لمعالجة المعلومات؛ حيث أسست علاقة وثيقة بين الذكاء الاصطناعي وعلم النفس المعرفي.

ولا يخفى أن ظهور اللسانيات التوليدية يُعدُّ علامة فارقة في تاريخ البحث في المعرفة البشرية؛ إذ كان لأفكار تشومسكي، التي خلّلت كثيرا من التصورات حول اللغة البشرية وعلاقتها بالعقل البشري، دور حاسم في تشكّل حقل علم المعرفة متعدد التخصصات والحقول. لقد بيّن تشومسكي - في تصوره للنحو التوليدي - أن اللغة لا يمكن إنتاجها أو فهمها أو اكتسابها عبر عملية وضع كلمات بعضها بجانب بعض، بل يقتضي ذلك وجود سيرورات أو حوسبات تنطبق على بنيات أو تمثيلات مجردة توجد في عقول المتكلمين باللغة. وقد كان ذلك لبنة رئيسة في تبلور تصور أساس للعقل البشري: النظرية الحاسوبية للعقل؛ حيث تنهض المعرفة البشرية على سيرورات ذهنية تعمل على

تمثيلات ذهنية مجردة. في الفقرة القادمة سنفصل القول في أسس الثورة المعرفية الجديدة وميلاد التصور الجديد للعقل البشري.

4 - علم المعرفة .. منظور جديد للعقل

4-1 - الثورة المعرفية المعاصرة .. ميلاد أنموذج جديد

يكاد المشتغلون بتاريخ المعرفة العلمية يجمعون على أن السعي إلى فهم العقل/الذهن، وكيفية عمله، عرف تحولا جوهريا في منتصف القرن العشرين؛ إذ بدأت ملامح وأسس أنموذج paradigm جديد في الفكر العلمي تتبلور فيما أصبح يعرف اليوم الثورة المعرفية. وقد حظي هذا التحول المعرفي cognitive turn باهتمام كبير من أجل فهم الشروط التي حدث فيها والتغيرات العميقة التي أنتجها في بنية المعرفة العلمية وحقولها، خصوصا الحقول المنشغلة بدراسة المعرفة البشرية⁽¹⁷⁾.

كان هذا التحول المعرفي ثورة على هيمنة النظرة السلوكية على علم النفس والحقول القريبة منه كاللسانيات. تقوم السلوكية على افتراض أساس هو أن المصادر الوحيدة التي يملكها العالم لدراسة السلوك البشري هو ما يحدث للناس (أي الدّخل input الذي يتعرضون له) وما يظهرونه من سلوكيات. أما ما يحدث في داخلهم فإنه غير قابل للملاحظة، أي أنه يظل «صندوقا أسود» black box لا يمكن فهم ما يجري فيه. لهذا أحجم السلوكيون عن بناء أي افتراضات حول العقل. في هذا الخصوص، يعيد ميللر - وهو أحد الذين رادوا هذه الثورة - بناء ما حدث بالقول:

«كانت الثورة المعرفية في علم النفس ثورة مضادة. الثورة الأولى حدثت قبل ذلك حين اقترح جماعة من علماء النفس التجريبيين، المتأثرين ببافلوف وعلماء نفس آخرين، إعادة تعريف علم النفس بأنه علم السلوك. لقد استدلوا على أن الأحداث الذهنية غير قابلة للملاحظة. الحجة الوحيدة المتاحة هي، وينبغي أن تكون، سلوكية. إن تحويل موضوع علم النفس إلى دراسة السلوك، يمكّن علم النفس من أن يصبح علما موضوعيا قائما على القوانين العلمية للسلوك»⁽¹⁸⁾.

لقد شهد منتصف القرن العشرين حركة دؤوبة قادها باحثون شباب لم يكونوا مقتنعين بأن النظرة السلوكية صالحة لدراسة السلوك البشري وفهمه. لذلك كان هدفهم هو إعادة تشكيل علم النفس - والحقول المتصلة به - باعتباره علما يروم الدراسة الموضوعية للعقل وكشف السيوررات الذهنية المتحكممة في المعرفة البشرية. وقد تم ذلك عبر إعادة الاعتبار إلى المفاهيم والتصورات الذهنية mentalistic التي رفضتها السلوكية. لقد كان التحول الجوهري الذي قاده تشومسكي وميلر وآخرون هو ضرورة إدخال المفاهيم الذهنية ودمجها في تفسير المظاهر السلوكية. إن ما

قامت الثورة المعرفية المضادة هو أنها أرجعت العقل إلى ميدان البحث النفسي التجريبي. وقد تلازمت إعادة تشكيل علم النفس، باعتباره دراسة موضوعية لظواهر العقل، مع التطورات المثيرة التي عرفتها كثير من العلوم التي نشأت أو التي تبلورت بصورة جعلت مسألة ظهور حقل جديد لتفسير المعرفة البشرية أمراً ممكناً، كما حدث في تطور الأبحاث حول الذكاء الاصطناعي أو استغلال ظهور الحواسيب لفهم وتمثيل السيورورات المعرفية، أو الثورة الجذرية التي كان تشومسكي يقودها في ميدان اللسانيات.

لم يكن الأمر يتعلق بإحداث تغير في تصورنا لطبيعة علم النفس وموضوعه وكيفية استكشافه فقط، بل كان يعني ميلاد أنموذج مختلف في التفكير العلمي الذي ينصبُّ على دراسة ظواهر العقل. ونستطيع أن نلخص عناصر الأنموذج الجديد في سمتين رئيسيتين: الأولى هي دخول فكرة معالجة المعلومات information processing لتمثيل عمل العقل واشتغال المعرفة. في هذا السياق، يؤكِّد دي ماي (De Mey 1982) أنَّ «النقطة المحورية في الرؤية المعرفية cognitive view هي أن أي معالجة للمعلومات، سواء أكانت إدراكية (مثل إدراك شيء) أم رمزية (مثل فهم جملة) تحدث بوساطة نسق من المقولات والمفاهيم التي تكوَّن بالنسبة إلى معالج المعلومة information processor تمثيلاً أو نموذجا لعالمه»⁽¹⁹⁾. (التشديد من المصدر).

بدأت هذه الفكرة تغزو حقول البحث في المعرفة البشرية المختلفة بتأثير خاص من الأفكار التي بدأ تشومسكي يدافع عنها في النظرية اللسانية. ويؤكد ميللر هذا التوجُّه على النحو الآتي: «بدأتُ أتقبَّل النظرية التركيبية باعتبارها التفسير الأمثل للسيورورات المعرفية المولَّدة للمظاهر البنوية للغة البشرية. ليست القواعد التي تحكم توليد العبارات والجمل سلوكات، بل هي افتراضات ذهنية حول السيورورات المعرفية التي تولَّد السلوكات اللغوية التي نلاحظها»⁽²⁰⁾.

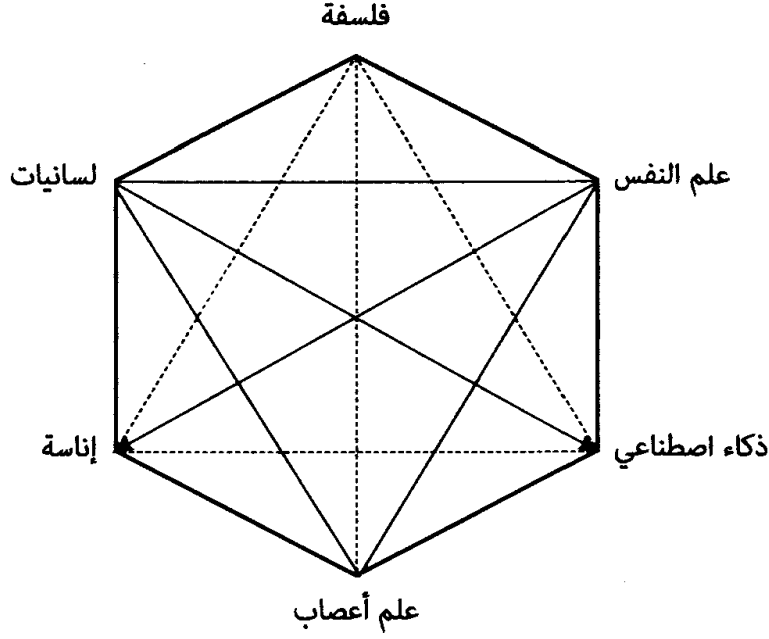
السمة الثانية التي مازت هذا التحول المعرفي هي الاقتناع أنَّ البحث في المعرفة ليس انشغالا يخص حقلاً أو علماً بعينه، بل هو اهتمام تتقاسمه عدد من الحقول. وقد تکرَّس هذا الطابع البيمعرفي interdisciplinary لعلم المعرفة في كل الندوات والمؤتمرات التي نظمت من بداية الخمسينيات إلى بداية السبعينيات حين جرت مأسسة علم المعرفة باعتباره ميداناً للبحث البيمعرفي في المعرفة البشرية قائماً بذاته. لقد كان الباحثون يسعون إلى استكشاف مجالات التلاقي بين حقولهم ووضع الأسس المشتركة لدراسة العقل البشري في مظاهره المتنوعة ومستوياته المختلفة، باعتماد تقنيات من حقول مختلفة. وقد أسهم ذلك في خلق حقول بينية مثل السيكلولسانيات أو اللسانيات الحاسوبية وعلم النفس العصبي ونحو ذلك. هذه الجوانب ستكون موضوع حديثنا في الفقرتين الفرعيتين القادمتين.

4 - 2 - تحالف من أجل فهم «المعرفة» .. رهان التوحيد

اتضح لنا في سياق الحديث في الفقرات الماضية أن تأسيس علم مؤسس نظريا وإمبريقيا للعقل لا يستطيع أن ينهض به علم واحد بالنظر إلى تعقيد المعرفة البشرية وتنوع مظاهرها ومستويات تنظيمها. من أجل ذلك سار البحث في ميدان المعرفة في اتجاه يرسخ طابعه البيمعرفي. لقد تطلّع عدد من الباحثين الذين انخرطوا في هذا المشروع الفكري الطموح إلى السعي إلى «علم موحد يستطيع اكتشاف القدرات التمثيلية والحاسوبية للعقل البشري وتحقيقها البنيوي والوظيفي في الدماغ البشري»⁽²¹⁾.

قامت الثورة المعرفية أساسا على جوهر البينية المعرفية التي تتخطى حدود الحقول المعرفية التقليدية لتعانق المشترك بينها، وتبني عليه من أجل بناء علم موحد للمعرفة. وحتى نفهم سيورة التوافق بين الحقول المكونة لعلم المعرفة، قد يكون مفيدا الانطلاق من تلك الحقول التي تلاقت عند مطلب أساس هو فهم العقل وكيفية اشتغال المعرفة البشرية.

تُكوّن علم المعرفة مجموعة من الحقول الأساس هي: علم النفس، واللسانيات، وعلم الأعصاب، وعلم المعلومات، والفلسفة، والإناسة. تقدّم هذه الحقول أدوات مختلفة لدراسة العقل ومظاهر المعرفة البشرية، وتدرس العقل من منظورات مختلفة. في الوقت الذي يسعى اللسانيون (التوليديون تحديدا) إلى تطوير نماذج صورية للبنية المجردة للقدرة اللغوية عند المتكلمين، يحاول علماء النفس كشف الميكانيزمات التي تدخل في إنتاج وفهم العبارات اللغوية. في السياق نفسه، يعمل علماء الأعصاب على كشف سبل عمل الدماغ، ويسعى علماء المعلومات إلى بناء نماذج تمثل وتحاكي بواسطة الحواسيب القدرات المعرفية البشرية. أما الانشغال الأساس لعلماء الإناسة فهو الأبعاد الاجتماعية للمعرفة البشرية. أخيرا، يبقى العمل الأساس للفلسفة هو إعادة صياغة قضايا فلسفية جدلية من قبيل مشكل العقل - الجسد، أو مشكل العقول الأخرى⁽²²⁾، وقضايا الوعي والإرادة الحرة انطلاقا من مكتشفات العلوم المعرفية المختلفة. لقد ظهرت - منذ البداية - الصلات التي يمكن أن تقوم بين هذه الحقول المعرفية وطبيعة الدور الذي تستطيع القيام به في سيورة تشكّل علم المعرفة باعتباره ميدانا بيمعرفيا. ولا شك في أن هذه الصلات والروابط أصبحت جلية صريحة منذ أن صدر التقرير الشهير حول وضع علم المعرفة⁽²³⁾؛ حيث كُشفت الحقول المكونة لعلم المعرفة وطبيعة الروابط البيمعرفية القائمة بينها. وقد جرى تمثيل هذه الصلات بواسطة مسدّس hexagon (الشكل 1) يظهر الحقول المرشحة لتكون جزءا من علم المعرفة والعلائق الممكنة بها. طبعا ليست لكل هذه الحقول المكانة نفسها داخل علم المعرفة، لذلك جرى التمييز بين الصلات القوية والصلوات الضعيفة. لهذه الأسباب يميل كثير من الباحثين إلى إعطاء موقع مركزي لثلاثة حقول ودورها في تشكيل الطابع البيمعرفي لعلوم المعرفة: علم النفس، واللسانيات، وعلم الأعصاب.



(الشكل 1): الحقول المعرفية التي تكون علم المعرفة:
الخطوط المتصلة تظهر العلاقات البيمعرفية القوية
الخطوط المتقطعة تظهر العلائق البيمعرفية الضعيفة
(مقتبس من كاردير 1985، ص 37)

يوضح جورج ميللر الذي كان أحد الثلاثة الذين صاغوا تقرير اسلون سيرورة تشكّل الطابع البيمعرفي لعلم المعرفة وروافده على النحو الآتي:

«كانت السِّيرِنِيَّات cybernetics تستخدم المفاهيم التي طورتها المعلومات لنمذجة وظائف الدماغ التي كشفها علم الأعصاب. كذلك كانت اللسانيات والمعلومات مرتبطتين عبر اللسانيات الحاسوبية. وكانت اللسانيات وعلم النفس متصلين عبر السيكلولسانيات، وكانت بين الإناسة وعلم الأعصاب صلات عبر الدراسات حول تطور الدماغ، ونحو ذلك. واليوم أعتقد أن كل الروابط الخمسة عشر جرى تمثيلها بأبحاث معتبرة، وأن الروابط الأحد عشر التي رأينا أنها كانت قائمة في سنة 1978 قد تقوّت» (24)(25).

تكشف سيرورة خلق حقل علم المعرفة أنه تشكّل أساسا باعتباره ميدانا للبحث البيمعرفي تتفاعل داخله حقول مختلفة همّها الأساس تفسير المعرفة البشرية وتمثيلها. لكن الدارسين المشتغلين بالمعرفة يعتقدون أن الطموح ينبغي ألا يتوقف عند ربط صلات بين حقول مختلفة تتبادل نتائج بحوثها وتتواصل فيما بينها، بل يجب رفع ما يدعوه بيموديث (المصدر السابق) رِهان الدُمج Integration Challenge الذي يطلب بناء نظرية موحّدة للمعرفة. ويوضّح ذلك قائلا:

«إن الهدف النهائي لعلم المعرفة هو أن يعمل لتوفير تفسير موحد للمعرفة يعتمد الفضاء المعرفي كله ويدمج. هذا ما أعنيه برهان الدِّمج. يقوم رهان الدمج على افتراض أساس هو أن علم المعرفة ليس مجرد الجمع بين أجزائه. إن غاية علم المعرفة باعتباره مشروعاً فكرياً هي أن يضع إطار عمل يحدد الأساس المشترك لكل الحقول التي تدرس العقل وأن يُبين كيف تتعالق فيما بينها. ويمكن أن نقيس على ما حدث في الفيزياء. يعتقد كثير من الفيزيائيين النظريين أن الهدف النهائي للفيزياء هو تقديم نظرية موحدة لكل شيء a theory of everything ، كذلك تكون مهمة علم المعرفة على هذا النحو من التفكير هي توفير نظرية موحدة للمعرفة»⁽²⁶⁾.

4 - 3 - العقل نظام لمعالجة المعلومات

نهض علم المعرفة، منذ البداية، على جملة من الفرضيات التي تشكّل نواته الصلبة. ويجمل جاردنر (1985) Gardner ما يعتقد أنه السمات الجوهرية التي تمنح علم المعرفة المشروعية في خمس نقاط:

1 - فكرة التمثيل الذهني

2 - مماثلة العقل بالحاسوب

3 - إقصاء العوامل غير المؤثرة كالسياق والثقافة والتاريخ

4 - الإيمان بالدراسات البيمعرفية

5 - التجذر الفلسفي لقضايا المعرفة

قدمنا في الفقرات السابقة فكرة مختصرة عن بعض القضايا المتصلة بالأسس الفلسفية لقضايا العقل (الفقرة 2)، والطابع البيمعرفي لعلم المعرفة (الفقرة الفرعية 4 - 2). سنحاول الآن بسط ما يُعدّه المشتغلون بعلم المعرفة جوهرها، أي اعتبار المعرفة البشرية ضرباً من معالجة المعلومات؛ إذ شكّل هذا الاقتناع الأساس التصوري والمنهجي الذي قامت عليه الثورة المعرفية.

يربط كثيرون بين الثورة المعرفية وتبلور فكرة/ استعارة العقل - الحاسوب؛ حيث يجري قياس عمل العقل على العمليات التي تقوم بها الآلات الحاسبة المتطورة. وقد ارتبطت هذه الفكرة بصياغة أسس «نظرية معالجة المعلومات» information processing theory⁽²⁷⁾. تعود أسس هذه النظرية والنماذج التي طوّرت لتمثيلها إلى الأعمال الرائدة في المنطق الرياضي التي قدمها تشيرش Church، وبوست Post، وتيورينج Turing. ثم تبلورت في أعمال جورج ميللر، وآلن نُوويل Allen Newell، وهيربرت سيمون Herbert Simon، ونيسر Neisser وآخرين. ونستطيع التأكيد أن الربط بين المعرفة cognition والحوسبة computation وجد صياغته النظرية الصريحة في

عمل نُوويل وسَيمون Newell and Simon (1972) اللّذين زَعما «أنّ النظرية الحالية تنظر إلى البشر كأنهم معالجو معلومات»⁽²⁸⁾.

تقوم نظرية معالجة المعلومات على فكرة جوهرية هي أنّ العقل نظام لمعالجة المعلومات، وأنّ المعرفة سلسلة من السيروتات والعمليات الذهنية، وأنّ التعلم اكتساب لتمثيلات ذهنية. وتفترض هذه النظرة للمعرفة والتعلم أنّ الإنسان يأخذ معلومة ما دخلاً، ثم يطبق عليها جملة من العمليات الذهنية، وينتج معلومة أخرى تكون خرجاً لتلك السيروتات. لا شك في أنّ ظهور الآلات الحاسبة منذ أنّ صمم آلن تيورينج آلهة الثورية (آلة تيورينج Turing Machine) كان له دور حاسم في تكريس هذه النظرة للعقل وميلاد ما يسمى النظرية الحاسوبية للعقل؛ إذ «إن مجيء الحاسوب وفّر الضمانة المطلوبة لاعتبار السيروتات المعرفية حقيقية»⁽²⁹⁾. تقوم نظرية معالجة المعلومات للعقل البشري على أسس واضحة نجملها بعد مَابر Mayer (1996) في ثلاثة افتراضات محورية:

أ - العقل نظام لمعالجة المعلومات. قياساً على عمل الحاسوب، يمكن وصف العقل على أساس ذاكرات وسيروتات مراقَبة. لذلك حاولت المقاربات القائمة على فكرة معالجة المعلومات وصف نساج العقل البشري باعتبار ذلك المهمة الأساس لكل نظرية للعقل كمعالج للمعلومات. إجمالاً، يمكن القول إنّ الأساس الذي قامت عليه نظرية معالجة المعلومات هو التمييز بين السيروتات الذهنية mental processes والتمثيلات الذهنية mental representations، وهي مماثلة لفكرة التمييز بين بنى المعطيات والعمليات الحاسوبية في البرامج الحاسوبية.

ب - المعرفة تطبيق لسيروتات ذهنية. تحلّل المعرفة أو المهّمات المعرفية داخل هذه المقاربة إلى سلسلة متتالية من العمليات الذهنية المتعاقبة في أطوار. وباعتبار العقل مشابهاً للحاسوب، تصير العمليات العقلية شبيهة بعمليات البرمجيات؛ حيث يصبح خرج سيرورة معرفية (حاسوبية) دخلاً للسيرورة المعرفية التالية.

ج - التعلم اكتساب لتمثيلات ذهنية. يصبح التعلم داخل إطار معالجة المعلومات اكتساباً للمعرفة وليس مجرد استجابات لمثيرات خارجية. لذلك غَدَت التمثيلات الذهنية للمعرفة جوهر نظرية الاكتساب ومعالجة المعلومات. وإذا كانت المعرفة ضرباً من التمثيلات الذهنية، أي مجموعة من الرموز، فإنّ التعلم يصبح نقل تلك الرموز إلى المتعلم.

لقد قامت الثورة المعرفية على رفض النظرة السلوكية، وأعطت للسيروتات الذهنية موقعا محورياً في تفسير السلوك البشري بالنظر إلى العقل بوصفه نظاماً لمعالجة الرموز - symbol manipulating system، فأصبح لفكرة التمثيلات الذهنية والحوسبة موقع متقدم في التنظير والنمذجة في حقول كثيرة كعلم النفس واللسانيات.

4 - 4 - الحوسبة والتمثيل

يشكّل التمثيل representation مكوناً جوهرياً في الحياة الذهنية للإنسان؛ إذ إن عالمنا حافل بكل أنماط التمثيل، كالأعداد والصور والرسوم. علاوة على هذا يؤدي التمثيل بواسطة اللغة دوراً حاسماً في النظر إلى العالم والحديث عنه وتمثيله. ويوضح فريدينبرغ وسلفرمان (2006) أهمية التمثيلات على النحو الآتي:

«التمثيلات قوية. إنها تسمح بخلق عالم داخلي نستطيع التفكير فيه. كما أن ما ينتج عن هذه الأفكار يمكننا من فهم المحيط والتفاعل معه. وعوض أن نتخبط في العالم من حولنا، أو نرتكب أخطاء أو نجازف، نستطيع استخدام التمثيلات للتخطيط والقيام بأعمال ملائمة. علاوة على هذا، يسمح التحقيق الصوري للتمثيلات في مجموعة من الرموز، كما يحدث في الصور الذهنية أو اللغة، بإيصال أفكارنا للآخرين. وهذا بدوره يولّد صوراً من التعاون الاجتماعي أكثر تعقيداً وتكيفاً»⁽³⁰⁾.

ويطرح مفهوم التمثيل قضايا فلسفية جدلية تخص طبيعته وكيفية اشتغاله، لكن حسبنا في هذا المقام أن نشير إلى أنّ هذا المفهوم يعني أمرين متعلقين: أ - يعني التمثيل ما يقوم مقام ذات أو مجموعة ذوات في العالم الخارجي (المفاهيم أو التصورات concepts نوع من التمثيل لأنها تقوم مقام الأشياء)، أو علاقة/ إسناد (القضايا propositions تمثيل لأحكام حول العالم الخارجي)؛ ب - العلاقة القائمة بين التمثيل وما يقوم مقامه أو يحيل عليه.

وإذا كان للتمثيلات موقع محوري في الجدل الفلسفي، فقد تعزز هذا الموقع عندما أصبحت عنواناً للثورة المعرفية المعاصرة، وغدت المفتاح الأول لنظرة علم المعرفة للعمليات والسيرورات المعرفية. لقد تطور علم المعرفة باعتباره حقلاً بيمعرفياً في سياق مخصوص تميز بتطوير الحاسوب الرقمي؛ حيث تولّد اقتناع راسخ لدى الباحثين في حقول المعلومات وعلم النفس واللسانيات والفلسفة وعلم الأعصاب بأن الحاسوب الرقمي يمثل النموذج الأمثل لتمثيل المعرفة وكيفية اشتغالها.

لقد أصبح مصطلح التمثيل والحوسبة مركزيين في علم المعرفة؛ لأنّ العقل ينجز مجموعة العمليات الحاسوبية (أو الحوسبات) على جملة من التمثيلات. تنظر النظرية الحاسوبية للعقل the computational theory of mind إلى المعرفة باعتبارها ضرباً من معالجة المعلومات، أي نوعاً من الحوسبة التي تعمل في تمثيلات مكونة من رموز بواسطة مجموعة من القواعد الحساسة لهذه التمثيلات. ولعل الذي أسهم في تكريس هذه النظرة الحاسوبية تطوير الحواسيب الرقمية؛ حيث ينظر إلى العقل باعتباره حاسوباً رقمياً يخزّن المعطيات، ويتعامل مع متواليات من الرموز وفقاً لمجموعة من القواعد.

الميزة الأساس في عمل الحاسوب هي أن العمليات أو السيورورات فيه محددة ببرامج programs (برمجيات)، أي نسق من القواعد التي تضبط الانتقال من طور إلى آخر. تقوم الحواسيب بمعالجة المعلومات الممثلة في «بنى معطيات» data structures أو رموز، هذه التمثيلات من الرموز هي التي تنطبق عليها القواعد. فالبرنامج الذي يفترض لنمذجة قدرة معرفية معينة هو فرضية حول الحالات والسيورورات التي ينجزها الشخص عندما ينجز مهمة معرفية ما. وهكذا يجري تفسير قدرات الفرد المعرفية عبر نسق من القواعد الممثلة في العقل/ الدماغ التي تشكل نوعا من البرنامج.

لقد أصبحت هذه النظرة معتبرة في علم المعرفة، وأصبحت شائعة في حقول كثيرة، وإن ظلت موضع تساؤل وجدل كبير⁽³¹⁾. ولتوضيح الدور الذي اكتسبه مفهوم التمثيل والحوسبة في علم المعرفة المعاصر، سنأخذ فكرة مختصرة عن التحليل الذي طوره مارّ حول فرضية المستويات الثلاثة the tri level hypothesis ، وكيفية اشتغال التمثيلات اللسانية في النحو التوليدي.

طور مارّ Marr (1982) نظرية للرؤية والمعرفة عموما تفترض أن معالجة المعلومات والسيورورات المعرفية يمكن وصفها على عدة مستويات. وفقا لفرضية المستويات الثلاثة، يمكن تحليل العمليات الذهنية أو الاصطناعية لمعالجة المعلومات على ثلاثة مستويات على النحو الآتي:

- 1 - المستوى الحاسوبي the computational level: وهو الأعلى والأكثر تجريدا؛ حيث يجري تعيين المشكل، ثم تحديد علة هذه السيورورة والغاية منها.

- 2 - المستوى الخوارزمي algorithmic level: يتعلق بكيفية إنجاز المهمة فعليا ومعالجة المعلومة. الخوارزم سيورورة صورية أو نسق من القواعد الذي يعمل على تمثيلات أي بنى من المعطيات والمعلومات. السمة الجوهرية لهذه السيورورات هي أنها صورية، أي تشتغل على التمثيلات دون اعتبار لمحتواها؛ إذ تعمل على الشكل وليس على المحتوى. يمكن أن ننظر إلى الخوارزميات باعتبارها مجموعة من الخطوات التي تعمل على التصرف في التمثيلات وتغييرها.

- 3 - المستوى التحقيقي the implementational level: يتعلق هذا المستوى بالجانب الفيزيائي لمعالجة المعلومات، أي المكونات الفيزيائية لمعالج المعلومات.

المجال الثاني الذي أدت فيه التمثيلات والقواعد دورا حاسما هو النظرية التركيبية. لقد أعاد تشومسكي صياغة مفهوم النحو باعتباره نسقا من القواعد يمثل القدرة النحوية للمتكلمين الممثلة في عقولهم/ أدمغتهم. وعلى هذا يكون النحو نسقا/ خوارزميا تمثل فيه الجمل باعتبارها موضوعات صورية على عدة مستويات نحوية أو تمثيلات (بنية عميقة، وبنية سطحية، وصورة صوتية، وصورة دلالية). ويقوم النحو باشتقاق هذه التمثيلات عبر مجموعة من الخطوات أو القواعد (قواعد

مُرْكَبِيَّة وقواعد تحويلية) تحدد ما ينبغي القيام به في كل مرة للانتقال من حالة إلى أخرى حتى يتم الاشتقاق التام للجملة وإعطائها التأويل، الملائم صوتيا ودلاليا.

إجمالاً، يمكن القول إن أحد مفاتيح علم المعرفة الدور المركزي الذي أصبح للتمثيل والحوسبة؛ حيث شاعت نظرة عمادها أنه يمكن تفسير عمل العقل بتخصيص العمليات الحاسوبية التي يقوم بها. ولم تكن هذه النظرة قائمة على أساس إبيستمولوجي استكشافي heuristic فقط؛ حيث تسمح الأنظمة الحاسوبية بنمذجة السيرورات المعرفية، بل نهضت على التزام أنطولوجي تجعل العقل/ الدماغ ذاته نظاماً حاسوبياً. وعلى الرغم من الجدالات المصاحبة لهذه الفرضية، والمقاربات المختلفة لتنفيذها، لاتزال الفكرة مقبولة في أوساط المختصين المشتغلين بعلم المعرفة.

5 - اللسانيات وعلم المعرفة .. رهان التوحيد

كانت سيرورة تشكّل حقل علوم المعرفة شاهدة على الدور المركزي الذي قامت به اللسانيات في تأسيس ما سمي الثورة المعرفية. على سبيل المثال، بيّن تقرير إسلون (1978) الشهير أن اللسانيات كانت من الحقول الرئيسة التي ساهمت في تأسيس ميدان البحث في العلوم المعرفية. وقد أظهر ذلك التقرير أن اللغة تمثل نموذجاً مثالياً لتحديد مفهوم النظام المعرفي cognitive system . لقد نُظِر حينئذ إلى اللسانيات باعتبارها أحد الحقول المفاتيح في مجال علم المعرفة الناشئ.

بعد عقود من الزمن، لا يزال السؤال حول دور اللسانيات وموقعها داخل علوم المعرفة مطروحاً. على الرغم من اختلاف المقاربات داخل اللسانيات والحقول المعرفية المتاخمة لها، فإن الفكرة الأساس التي يتقاسمها كثير من المشتغلين باللسانيات والعلوم المعرفية أن اللسانيات في إمكانها المساهمة في إضاءة كثير من القضايا التي تطرحها بنية الذهن البشري وطبيعة المعرفة. علاوة على هذا، تشير الجدالات التي تثيرها قضايا المعرفة والفكر أن اللسانيات دوراً محورياً لاتزال قادرة على النهوض به. في هذا الخصوص، يؤكّد لايكوف (1987) أن اللسانيات قادرة على المساهمة في فهم كثير من قضايا المعرفة والفلسفة عبر دراسة اللغة؛ إذ إن «دراسة تركيب اللغة الطبيعية ودلالاتها تسمح باستكناه طبيعة الفكر، والتواصل، والثقافة، والأدب»⁽³²⁾.

تتخذ العلاقة بين اللسانيات وعلم المعرفة مظهرين متعالقين؛ يتصل أحدهما بالفائدة التي تستطيع اللسانيات أن تَغْنَمَها من حقول المعرفة الأخرى لفهم بنية اللغة. والمظهر الآخر يتصل بالدور الذي يمكن أن يكون للنظريات التي تبنيها اللسانيات للغة في فهم اشتغال العقل ونساجه. لقد كانت بين اللسانيات وعلوم المعرفة دائماً مجالات مشتركة للتفاعل والاتصال. ونستطيع إجمال أهم القضايا التي انشغلت اللسانيات والعلوم المعرفية بالإجابة عنها في الأسئلة الآتية:

أ - هل يستطيع حقل اللسانيات تقديم أفكار وتصورات تسهم في فهم كيفية اشتغال العقل؟
ب - ما طبيعة المعلومات التي يمكن أن توفرها اللسانيات لحقول المعرفة الأخرى لتفيد منها في فهم بنية العقل؟
ج - هل يمكن أن تكون نظريات النحو نماذج يمكن الاستعانة بها في دراسة الأنظمة المعرفية الأخرى؟

د - هل هناك ما يدعم نظريات اكتساب اللغة داخل مسارات البحث في حقول المعرفة الأخرى؟
هـ - إلى أي مدى يوجد تطابق بين المبادئ والقوانين التي تحكم اللغة وتلك التي تحكم أنساق المعرفة البشرية الأخرى؟

المسألة الجوهرية التي تطرح نفسها بإلحاح على المشتغلين باللسانيات والعلوم المعرفية تتعلق بِرِهَانِ التوحيد: ما معنى توحيد اللسانيات وعلم المعرفة؟ ليست الإجابة عن هذا السؤال بديهية، بل إنها محل جدل كبير بين اللسانيين وعلماء المعرفة. ويعود ذلك أساساً إلى اختلاف المقاربات للغة نفسها من جهة، وإلى طبيعة العلاقة الممكنة بين اللغة والأنساق المعرفية الأخرى.

يبدو رهان التوحيد مطلباً مشروعاً؛ إذ إن «اللسانيات تصبح بالضرورة علماً معرفياً عندما يتبنى اللسانيون مسلّمة مركزية هي أن طبيعة اللغة تعتمد على تحققها في أذهان المتكلمين»⁽³³⁾. بهذا المعنى، تصير المعرفة اللسانية التي يمتلكها الأفراد ذات واقع نفسي. لكن الأمر ليس بهذا الوضوح، فاللغة لها مظاهر متعددة ومتفاعلة. لذلك يمكن تخصيصها على الأقل على ثلاثة مستويات:

- 1 - اللغة في علاقتها بالنشاط الدماغي العصبي.
- 2 - اللغة باعتبارها نسقاً معرفياً سوريا يتألف من مجموعة من الإواليات الحاسوبية التي تبني البنى التركيبية.

3 - الإنجاز الفعلي للغة في سياقات تواصلية. طبعا يمكن أن نضيف مستوى رابعا يتعلق بالجانب البيولوجي التطوري، أي كيف استطاع الدماغ البشري أن يطور هذه القدرة؟ يصطدم رهان توحيد اللسانيات بعلم المعرفة بتعدد جوانب الظاهرة اللغوية، وأيضاً بتعدد المنظورات التي ينظر انطلاقاً منها إلى اللغة. فكل مقارنة تُعلي شأن بُعد وتغفل الجوانب الأخرى. لذلك يبقى التوحيد ممكناً إذا بينّا كيف يستطيع الدماغ تحقيق المعرفة اللغوية والمعالجة التأليفية. في هذا الخصوص تؤكد ريتز (2005) أن إيجاد مقارنة موحّدة تأخذ في الحسبان كل هذه الجوانب ممكنة؛ حيث تشير إلى أنه «من وجهة نظر موضوعية، هذه المستويات الثلاثة، أي النشاط العصبي، والعقل / القدرة، والسلوك / الإنجاز، تتفاعل فيما بينها لأنها تُكوّن مظاهر اللغة برمتها. فالترابطات العصبية تمثل النساج البيولوجي الذي يثوي خلف النسق الحاسوبي المجرد

(القدرة)، وكذلك نسق الإنجاز الفعلي للغة. للانتقال من النظام البيولوجي إلى نسق الإنجاز الوظيفي، يبدو وصف نظام معالج المعلومات المعرفي ضرورياً⁽³⁴⁾.

إجمالاً، نستطيع القول إن الخبرات التي راكمتها اللسانيات في خصوص طبيعة البنى والتمثيلات اللسانية يمكن أن تكون ذات فائدة بالنسبة إلى المختصين في علوم المعرفة، وهذه خطوة ضرورية لتوحيد اللسانيات بعلوم المعرفة، لكن دون ذلك تحديات حقيقية أهمها غياب توافق بين اللسانيين حول ما يمكن أن نعهده ظواهر لسانية أساسية بخلاف مجالات البحث المعرفية الأخرى، كالذاكرة والانتباه ونحو ذلك. لهذا يرى هاگورت (2014) Hagoort أن تعزيز ما يدعوه منظورية visibility اللسانية بالنسبة إلى العلوم المعرفية الأخرى يقتضي توافر ثلاثة عناصر أساسية: أ - صِنافة taxonomy منسجمة للظواهر اللسانية. ب - تجميع المعطيات الإمبريقية ودراستها وفق المعايير الكمية، أي ضرورة القيام بالبحث التجريبي الذي يعتمد معايير البحث المعروفة في الحقول المعرفية الأخرى. ج - استثمار متون المعطيات الواسعة المتاحة اليوم والأدوات لدراساتها لاستكشاف بنية المعرفة اللغوية. لا شك في أن توفير هذه الشروط سوف يعزز مكانة اللسانيات داخل علم المعرفة ومساهمتها في استكشاف بنية العقل البشري.

6 - اللغة والمعرفة .. أي علاقة؟

6 - 1 - اللغة والفكر .. السؤال الصعب

مما يتفرد به البشر عن الكائنات الأخرى امتلاك ميزتين جوهريتين: القدرة على التفكير، والقدرة على الكلام/ اللغة. وبغض النظر عن الخلفيات النظرية التي يثوب إليها الباحثون أو المقاربات التي يستمسكون بها، فإننا لا نكاد نجد من يجادل في هاتين الحقيقتين. ربما ينصبُّ الجدل بين الفلاسفة والمفكرين منذ الإغريق إلى عصر الثورة المعرفية حول طبيعة هاتين القدرتين من جهة، وكذلك طبيعة العلاقة الممكنة بينهما.

لقد شغلت مسألة العلاقة بين اللغة والفكر الفلاسفة والباحثين من حقول معرفية مختلفة. ويدور الجدل حول جملة من القضايا نجمها في الأسئلة الآتية: ما موقع اللغة في المعرفة البشرية؟ هل نفكر أحياناً باللغة الطبيعية؟ ما صور تدخل اللغة في التفكير؟ هل تشكّل اللغة الفكر؟ هل هناك علاقة بين النمو اللغوي والنمو الفكري والمعرفي؟ هل اللغة منفصلة عن الفكر/ المعرفة؟ هل يمكن للفكر أن يوجد في غياب اللغة؟ لا ندعي مجرد الإحاطة بهذه القضايا والأجوبة التي قُدِّمت لها، ولكن حسبنا أن نؤطر النقاش العام حول المسألة في الفلسفة وعلم النفس وحقول علم المعرفة بوجه عام.

انشغل الفلاسفة منذ أرسطو ببحث طبيعة العلاقة بين اللغة والفكر؛ حيث ساد الاعتقاد بأن التفكير لا يتم إلا باللغة. فالبشر يتفردون بامتلاكهم قدرة هائلة ولا محدودة على إنتاج الأفكار، وهم أيضا متفردون بامتلاكهم اللغة الطبيعية. ويبقى التفسير الوحيد الممكن لتوارد هاتين الميزتين الفريدتين في الكائن البشري هو وجود اللغة الطبيعية؛ فاللغة الطبيعية هي التي تجعل الفكر البشري ممكنا، لأن كل تفكير يتطلب اللغة.

لقد حاول كل الفلاسفة إيجاد حل لمسألة العلاقة بين اللغة والفكر داخل أنساق التفكير التي أقاموها. وعلى الرغم من كون اللغة والفكر ينتميان إلى طبيعتين مختلفتين، فإن هناك علاقة وثيقة بينهما؛ لأن الفكر يحتاج إلى اللغة ليبر عن نفسه ويتجسد. بهذا المعنى نقول إننا نفكر عبر اللغة.

يتمفصل التفكير الفلسفي في مسألة العلاقة بين اللغة والفكر حول مفهوم جوهري منذ أرسطو، هو مفهوم المقولات categories . تكتسب المقولات أهميتها في طرح قضية العلاقة بين اللغة والفكر من كونها تمثل واقعا وسيطا بين اللغة والفكر؛ إذ إنه عبر مفهوم المقولة يصير لمشكل العلاقة بين اللغة والفكر معنى. ولعل هذا الذي يفسر الاهتمام الكبير بمسألة المقولات في الفلسفة والعلوم الإنسانية. إن التفكير في المقولات باعتبارها وسيطا بين الفكر واللغة مهم للغاية، لأنه يعني أن هذه العلاقة تتم بوساطة العلاقة بين الفكر والمقولات من جهة، والمقولات واللغة من جهة أخرى.

لقد انتقل الاهتمام بمسألة العلاقة بين اللغة والفكر من مجال التفكير الفلسفي إلى ميدان البحث التجريبي في مجال علم النفس. في هذا الخصوص، نشير إلى مجموعة من الأبحاث التي أسست المقاربة المعرفية للغة. انطلقت هذه الأبحاث عند جماعة من علماء النفس الروس التي أظهرت دور اللغة وأهميتها في كثير من مظاهر التفكير. في هذا السياق، أظهرت الأعمال التي قدمها علماء نفس أمثال سوكولوف ولوريا الدور الذي تؤديه اللغة الداخلية (inner speech) في كثير من مظاهر التفكير؛ حيث برهن لوريا على أن للغة الداخلية دورا في المراقبة الواعية للحركة، وفي كثير من المظاهر الذكية للتفكير. ولا نستطيع الحديث عن قضية الفكر واللغة دون الحديث عما قدمه جان بياجيه Piaget وليف فيگوتسكي Vygotsky في هذا المجال.

يعد برنامج البحث الذي أقامه بياجيه حول المعرفة البشرية من المساهمات الكبرى في علم النفس ونظرية المعرفة (الإبيستمولوجيا) لأنه حول الأسئلة الفلسفية إلى أسئلة ذات طبيعة إمبريقية. الفكرة الأساس في مقاربة بياجيه هي أن المعرفة نوع من التكيف البيولوجي بوسائل مغايرة. يعني هذا أن الذكاء نوع من الأعضاء، وهو بهذا يملك جانبا وظيفيا وجانبا بنيويا.

لقد انشغل بياجيه في أعماله ببحث العلاقة بين اللغة والفكر. وإذا كان في البداية يعتقد أن هناك علائق عميقة بين التفكير واللغة، فإن دراسته الذكاء الحس - حركي قبل اللغة جعلته يقتنع بأن هناك منطقا سابقا على اللغة. في هذا الخصوص، يرى بياجيه أن التفكير المنطقي غير المتصل باللغة سابق على اللغة. ويعني بذلك أنه قبل انبثاق العمليات والسيرورات المتصلة باللغة، يوجد منطق للربط بين الأفعال يشمل أساسا علائق الترتيب وروابط الاحتواء.

في الاتجاه نفسه، تعد أعمال فيكوتسكي مؤسّسة حول العلاقة بين اللغة والفكر. فقد انشغل فيكوتسكي كثيرا ببحث الدور الذي يلعبه التفاعل الاجتماعي في نمو المعرفة؛ حيث بلور مقارنة سوسيو ثقافية للنمو المعرفي. بالنسبة إليه لا يمكن فهم نمو الفرد دون الإحالة على السياق الاجتماعي والثقافي اللذين يتم النمو داخلهما. لذلك ينبغي البحث عن مصدر السيرورات الذهنية العليا في السيرورات الاجتماعية والثقافية.

لقد أكد بياجيه وفيكوتسكي وجود علاقة بين اللغة والفكر، لكن تصورهما يختلف حول طبيعة هذه العلاقة. في الوقت الذي يؤكد بياجيه أن هناك نوعا من الفكر والمنطق السابق على اللغة، يرى فيكوتسكي أن جذورهما مختلفة، ويعملان بطريقة مغايرة في الطفل في مرحلة ما قبل اللغة. ومن مظاهر الاختلاف بينهما أيضا افتراض بياجيه وجود أطوار كلية للنمو المعرفي عند الطفل، بينما يعتقد فيكوتسكي أن الثقافة تؤدي دورا حاسما في تشكيل أطوار النمو؛ إذ يشدد على دور العوامل الاجتماعية في النمو المعرفي، أي أن المحيط الذي ينمو فيه الأطفال يؤثر في الطريقة التي يفكرون بها.

من العلامات الفارقة في الاشتغال بقضية اللغة والفكر تبلور تصور يزعم أن هناك تأثيرا قويا للغة في الفكر، وهي الأطروحة التي اشتهرت في الأدبيات بفرضية وورف - سابير Sapir - Whorf Hypothesis، أو أطروحة النسبية اللغوية linguistic relativism .

تقوم فرضية النسبية اللغوية على دراسة اللغات المتنوعة، وإبراز قيمة هذا التنوع، ورفض ترتيب اللغات والثقافات الذي كان سائدا في الأدبيات الأوروبية، وتقضي هذه الفرضية بأن اللغة التي يتكلمها الإنسان تؤثر في طريقة تفكيره حول الواقع. تؤسس الفرضية على دعامتين: الأولى أن اللغات تختلف بشكل ملحوظ في تأويلها للتجربة، أي ما تختار تمثيله وكيفية تنظيمه. والثانية أن هذه التأويلات تؤثر في الفكر. لكن تقييم الفرضية يقتضي تقييم التأثير المعرفي للفروق اللغوية الموجودة؛ إذ نلاحظ أن هناك اختلافا في تفسير آليات التأثير وقوتها. وهكذا قد تتخذ فرضية النسبية اللغوية صيغة قوية تتمثل في نوع من الحتمية اللسانية linguistic determinism التي تقضي بتماهي الفكر واللغة⁽³⁵⁾.

لقد أثار افتراض تشكيل اللغة للفكر جدلا واسعا بين المختصين، خاصة عندما انتقل من مجال البحث في الأبعاد الثقافية للعلاقة بين اللغة والفكر إلى المجال السيكلولوجي. في هذا الإطار هناك اختلاف بين المختصين في تأويل الاختبارات والتجارب التي تنزع إلى تأكيد هذه الفرضية. لكن الأكيد أن هذا الاقتراح ذو دلالة قوية في النقاش العام حول طبيعة العلاقة بين اللغة والفكر. وهذا أمر سنتناوله في الفقرتين الفرعيتين القادمتين.

6-2 - اللغة ونساج المعرفة

يمتلك الإنسان قدرات معرفية متنوعة تتصل بمجالات ومهارات مختلفة؛ وقد سادت طويلا نظرة تقول إن الكائنات البشرية زُوِّدَت بمجموعة من القدرات العقلية التي تُستخدم في أي مهمة معرفية كيفما كان محتواها. وهكذا استدل كثير من الباحثين على وجود مجموعة مشتركة من السيوروات المعرفية التي تنطبق على الفكر إجمالا، سواء تعلق الأمر بحل المشكلات الرياضية، أو اكتساب اللغات الطبيعية، أو معرفة الكلمات الدالة على القرابة أو الأمراض أو نحو ذلك. خلافا لهذه النظرة المهيمنة، بدأت تتبلور نظرة مغايرة أصبحت تلقى نوعا من القبول بين الباحثين من حقول مختلفة انتهت إلى الاعتقاد أن كثيرا من القدرات المعرفية مخصصة لمعالجة أنماط معينة من المعلومات. بعبارة واحدة، المعرفة البشرية ذات مجال خاص.

من القضايا المثيرة للجدل في حقول معرفية متنوعة منذ عقود ما يتعلق باستكشاف بنية العقل ونساجه وكيفية عمله. في هذا الخصوص، طرحت مسألة جوهرية يمكن صياغتها على النحو الآتي: هل السيوروات والموارد التي تحكم القدرات المعرفية العليا ذات مجال عام domain general أم إنها تنتمي إلى مجالات خاصة domain specific؟⁽³⁶⁾ إن قضية عمومية / خصوصية المجال في المعرفة البشرية واسعة المدى، ولها مقتضيات مؤثرة في علم المعرفة وفلسفة الذهن، بل إن آثارها تتصل أيضا بالفروق الفردية والنمو والتربية.

علاوة على الأسس التصورية والفلسفية التي تحكم هذا الجدل منذ أرسطو وأفلاطون والجدل بين التجريبيين والحسين من جهة والعقلانيين من جهة أخرى، توجد مقتضيات إمبيريقية للنقاش حول بنية العقل وكيفية اشتغاله خاصة في سياق الثورة المعرفية المعاصرة؛ لذلك نستطيع القول إن لهذا الجدل صلة بمسألة مدى تطبيق مبدأ نظري أو اكتشاف إمبريقي. بمعنى آخر، يتصل هذا الجدل إمبريقيا بمدى تطبيق القيود السيكلولوجية psychological constraints، أي المبادئ والأحكام النظرية المتصلة بكيفية اشتغال العقل البشري.

على هذا الأساس يمكن تعريف مسألة عمومية/ خصوصية المجال في علاقة بمفهوم القيد السيكلولوجي. عندما نقرر أن قيدها سيكلولوجيا معينا ينطبق على مجال عام فإن ذلك يعني أنه ثابت لا يتغير، أي أنه ينطبق على كل خصائص العقل والأعمال التي ينجزها. أما القول بخصوصية مجال انطباق قيد ما فيعني أنه لا يخص كل خصائص العقل البشري وأعماله.

تعني عمومية المجال domain generality توحيد ظواهر مختلفة بافتراض مجموعة من المبادئ العميقة العامة. الفكرة موجودة منذ أرسطو وتبناها الحسيون والسلوكيون. في الاتجاه نفسه حاول بياجيه وأندرسون صياغة مبادئ تفسيرية عامة تنطبق على ظواهر معرفية مختلفة في المعرفة البشرية بما فيها اللغة والحساب وحل المشكلات. في هذا الخصوص، يؤكد أندرسون (1983) Anderson أن فرضية وحدة المعرفة البشرية تعني «أن كل السيوررات المعرفية العليا كالذاكرة، واللغة، وحل المشكلات، والتخيل، والاستنتاج، والاستقراء، مظهرات للنسق التحتي ذاته»⁽³⁷⁾.

تجد النظرية الموحدة للمعرفة بعض مبرراتها في كيفية عمل الحواسيب ذات الأهداف العامة general - purposes؛ حيث تعمل مجموعة واحدة من المبادئ على القيام بمهام حاسوبية واسعة المدى. ومن الحجج التي تورد عادة لمصلحة نظرية موحدة للعقل/ المعرفة أن إحدى الخصائص التي تميز الكائن البشري هي القدرة على اكتساب مهارات معقدة. لذلك لا توجد مبررات تفرض اقتراح أعضاء أو ملكات خاصة بكل مهارة أو قدرة معرفية.

في مقابل هذه النظرة، تنهض أطروحة أخرى تقول إن العقل يتكون من مكونات أو ذوات مختلفة يخضع عملها لمبادئ وقواعد مختلفة. توجد أطروحة المجالات الخاصة بصور مختلفة في الأنساق الفلسفية لأفلاطون وديكارت وكأنط، وأيضا عند بعض علماء النفس المعاصرين. في هذا السياق يؤكد فيكوتسكي أن «العقل ليس شبكة معقدة من القدرات العامة كالملاحظة، والانتباه، والذاكرة، والحكم، ونحو ذلك، بل إنه مجموعة من القدرات الخاصة: كل واحدة منها، إلى حد ما، مستقلة عن الأخرى وتطورت بشكل مستقل. التعلم أكثر من مجرد اكتساب القدرة على التفكير؛ إنه اكتساب قدرات متخصصة كثيرة حول التفكير في كثير من الأشياء»⁽³⁸⁾.

تمثل فرضية قابلية الذهن the modularity of mind التجسيد التصوري الأقوى لأطروحة خصوصية المجال. تعني القابلية أن العقل يتكون من مكونات متميزة لكل منها وظيفة خاصة يقوم بها في عمل العقل برمته. وتظل الصيغة التي طرحها جيرى فودور Fodor أشهر التصورات التي قُدمت للقابلية وأكثرها إثارة للجدل. تؤسس القابلية الفودورية Fodorian modularity على مفهوم مركزي هو القوالب modules ، والقالب نظام لمعالجة المعلومات خاصٌ بمجال معرفي معين ومخصص فطريا يملك لاقطات خاصة به وخروجه الخاصة. من سمات القالب أنه إلزامي أي

أنه لا يملك إلا أن يقوم بالمهمة التي انتُدب لها، كما أنه بشكل ما معزول عن القوالب الأخرى في معالجته للمعلومات انطلاقاً من مبادئ خاصة به، ولكنه في الآن ذاته يتفاعل معها⁽³⁹⁾.

السؤال الذي يعنينا طرحه في هذا الباب هو: ما موقع اللغة في الجدل حول عمومية / خصوصية المجال؟ يكتسب السؤال قيمته من أهمية اللغة وموقعها المميز في نسيج المعرفة البشرية. اللغة خاصية أساسية داخل نظام القدرات المعرفية البشرية، وهي مفتاح لفهم تميز وفراة الكائن البشري. ذلك أنه «من بين السمات الكثيرة البشرية حصراً، اختيرت اللغة باعتبارها المفتاح لفهم العقل البشري وتقديم اللبنة الضرورية لإنجاز خصوصيات أخرى في المعرفة البشرية»⁽⁴⁰⁾.

لقد كان التصور السائد خلال النصف الثاني من القرن العشرين أن السلوك اللغوي لا يختلف عن بقية مظاهر السلوك والتعلم في الكائن البشري أو الحيواني. لذلك تبني السلوكيون تصوراً ينظر إلى المعرفة باعتبارها كيانه موحداً، وافترضوا أن هناك آليات معممة للتعلم تنسحب على اللغة أيضاً بلا تمييز.

هذا التصور الذي يدخل اللغة ضمن مقاربة ذات مجال عام لا يمنح أي خصوصية لنسق معرفي دون آخر سوف يدافع عنه أصحاب نظرية وحدة المعرفة. لكن السؤال الصعب الذي واجهه هؤلاء هو أن اللغة خصوصية لا يمكن إغفالها. لذلك نسجل أن أندرسون (1996) الذي يتبنى نظرية وحدة المعرفة، يشير إلى خصوصية اللغة. يقول في هذا الباب: «كل الأنشطة المميزة للبشر - كالرياضيات، واللغة، والشطرنج، وبرمجة الحواسيب، والنحت - مهارات مكتسبة. ربما يكون هناك مكون فطري في اكتسابها بنجاح، لكن وباستثناء اللغة (التشديد مني) لا يبدو معقولاً مطلقاً القول إننا طورنا قدرات خاصة، أو «أعضاء» خاصة بالرياضيات، والشطرنج، وبرمجة الحواسيب»⁽⁴¹⁾.

لكن هناك تحولا جوهريا سيحدث في منتصف الخمسينيات من القرن العشرين، حين بدأت معالم نظرية جديدة للغة والذهن تتبلور. لقد كان للنقد القوي الذي وجهه تشومسكي للسلوكية دور كبير في صياغة فرضية خصوصية المجال انطلاقاً من تصوره للغة⁽⁴²⁾. لذلك لا نبالغ إذا قلنا إن لنظرية تشومسكي أهمية بالغة في النقاش حول علاقة اللغة بمسألة خصوصية المجال المعرفي لسببين رئيسيين. أولاً، القيمة التاريخية التي اكتسبتها؛ ذلك أن كل المعالجات التي تبنت التفسير القائم على خصوصية المجالات المعرفية استندت إلى حجج تشومسكي حول نسيج المعرفة البشرية؛ إذ كان أول من قدم تصوراً معاصراً مبيناً حول خصوصية المجال. ثانياً، يمثل الطرح الذي قدمه تشومسكي حول وجود ملكة لغوية أوضح الحجج لمصلحة خصوصية المجال.

تتصل نظرة تشومسكي إلى اللغة باعتبارها نظاماً معرفياً ذا مجال خاص برؤيته لنسيج المعرفة

وبنية العقل؛ إذ يفترض أن العقل قلابي، أي أنه يتكون من أنساق منفصلة ومتمايزة لكل منها سماته المميزة الخاصة. تقوم الأطروحة القالبية على ثلاثة مكونات: أولاً، لا يوجد تشابه بين المبادئ التي تحدد خصائص الملكة اللغوية والمبادئ التي تحكم المجالات الأخرى. ثانياً، تعكس هذه المبادئ هبةً بيولوجية وراثية فريدة. ثالثاً، لا يمكن أن تنسب هذه السمات الخاصة لآلية عامة للتعلم. فالمبادئ اللغوية - أي الخاصة بالمجال المعرفي لملكة اللغة - من قبيل خضوع تكوين البنى اللغوية لمبدأ «الخضوع للبنية» structure dependence لا يمكن استنتاجها من المحيط اللغوي، بل هي مبادئ فطرية تحكم النمو اللغوي عند الأطفال.

لقد ظلت مسألة قالبية الذهن وخصوصية المجال المعرفي للغة موضع جدل قوي بين الباحثين؛ فقد سعى كثير من الباحثين ليبرهنوا على أن هناك عوامل أخرى تسهل مهمة استنباط الطفل الخصائص البنيوية للغة، من قبيل أن البالغين ييسرون اللغة المعروضة على الأطفال. لكن هناك ملاحظة دالة سجلها كثير من الباحثين تفيد بأن الاكتساب اللغوي يبدو ثابتاً ومطرداً عبر وضعيات لغوية وثقافية مختلفة. وقد جعل هذا تشومسكي وآخرين يستنتجون أن الطفل يملك قدرة فطرية خاصة على تعلم اللغات، وهو ما يسمح لهم بتحويل المعطيات المعروضة عليهم إلى نسق من القواعد يمكنهم من إنتاج وفهم ما لا حصر له من البنى اللغوية⁽⁴³⁾.

6 - 3 - لغة الفكر

تمثل فرضية لغة الفكر the language of thought فكرة حول الطريقة التي تتمثل وتمثل بها العالم، وبالتالي فهي أطروحة حول السلوك البشري وكيفية تفسيره. لعل إحدى ميزاتها هي المرونة والغنى المعرفي، وهذا أمر حاسم بالنسبة إلى هذه الفرضية. تقوم أطروحة لغة الفكر على اعتبار قدراتنا على التمثيل الذهني شبيهة بقدرات التمثيل اللغوي. ولعل من السمات المشتركة بين اللغة والفكر أنهما لا يرتبطان بمثيرات حسية مباشرة؛ إذ يمكن أن نتكلم ونفكر في الأمكنة والأزمنة البعيدة عن مدركاتنا، ونستطيع أن نتكلم ونفكر في الحالة التي يمكن أن يكون عليها العالم. أضف إلى هذا أن الأفكار والجمل يمكن أن تكون مركبة بصورة لا نهائية.

على هذا الأساس نهضت أطروحة لغة الفكر التي تقول في الحد الأدنى إن «قدراتنا على التفكير تعتمد على نسق تمثيلي تُبنى فيه التمثيلات المركبة من مخزون من العناصر الأولية، ويعتمد فيه معنى التمثيلات المركبة على بنيتها وعلى الخصائص التمثيلية لتلك العناصر الأولية، هذه العناصر الأولية تظهر بالمعنى نفسه في بنى كثيرة»⁽⁴⁴⁾. في هذا الخصوص، برهن فودور على أن تفسير القدرات المعرفية للإنسان يقتضي شفرة داخلية شبيهة باللغة. لذلك «يقتضي تفسير الفعل العقلي

أن الفاعل العاقل يملك نسقا تمثيلا غنيا كافيا لتمثيل طبقة واسعة من الأفعال الممكنة والنتائج الممكنة. ينبغي أن تكون له القدرة ليس على تمثيل الحالات الفعلية للعالم بل الممكنة أيضا. وأهم من ذلك، يعتمد التعلم عموما، واكتساب المفاهيم خصوصا، على تكوين افتراضات في النظام الداخلي. لا تستطيع تعلم مفهوم «الفهد» أو كلمة الفهد إلا إذا كان لك من قبل شفرة داخلية تستطيع أن تصوغ داخلها فرضية حول الفهود»⁽⁴⁵⁾.

لقد تبلورت فرضية لغة الفكر داخل السياق العام للثورة المعرفية التي صورت العقل باعتباره نظاما لمعالجة المعلومات يقوم على مفهومي الحوسبة والتمثيل. ولعل تبني فكرة أن التمثيل الذهني له بنية شبه - لغوية قد تسربت إلى فلسفة الذهن من التأثير الذي كان للسانيات خاصة في الصورة التي قدمها تشومسكي كما سبقت الإشارة إلى ذلك. لذلك، يمكن النظر إلى هذه الفرضية باعتبارها تجميعا لفرضيتين رئيسيتين: الأولى هي النظرية العلية للسيرورات الذهنية التي تقضي أن السيرورات الذهنية سيرورات سببية تعمل في تمثيلات تركيبية ودلالية. والثانية هي النظرية التمثيلية للذهن التي تقتضي أن المواقف (أو الجمل) القضية⁽⁴⁶⁾ هي علائق بين الفاعل والتمثيلات الذهنية.

لقد أثارت فرضية لغة الفكر منذ أن اقترحها فودور في كتابه «لغة الفكر» (فودور 1975) جدلا واسعا، خصوصا أنها تركت كثيرا من الأسئلة عن العلاقة بين اللغة الطبيعية ولغة الفكر، أو ما يدعوه فودور «mentalese» مفتوحة. لذلك يبقى الجدل قائما حول أسئلة مثل: إلى أي حد تشبه لغة الفكر اللغة الطبيعية في بنيتها؟ ما طبيعة الوحدات الأساس التي تتألف منها لغة الفكر؟

6 - 4 - مركزية اللغة في المعرفة البشرية

اتضح لنا من النقاش في الفقرات السابقة أن هناك علاقة ترابط وثيق، تصوريا وعمليا، بين اللغة والمعرفة/ الفكر؛ لكن الجدل والخلاف مُنصبان أساسا على طبيعة هذا الترابط ومداه. ويمكن تلخيص الجدل بين اللسانيين وعلماء النفس والمشتغلين بالمعرفة عموما في الجواب الذي يقدمه كل طرف للسؤال الرئيس: مَنْ يأتي أولا، القدرة على التفكير أم القدرة على اللُّغو؟

لا شك في أن اللغة تسهم في النقل السريع والمرن للمعرفة؛ إذ إن كثيرا من مظاهر المعرفة وسيروراتها، من قبيل التعلم والانتباه والذاكرة، تؤدي اللغة فيه دورا حاسما. للوقوف على أهمية اللغة، لا بد من مقارنة البشر بالكائنات الحيوانية الأخرى. إذا كان هناك تشابه كبير بين البشر والحيوانات في القدرات الحس - حركية، فإن هناك تفاوتا كبيرا في قدراتهم المعرفية وسجلاتهم السلوكية.

انطلاقا من أهمية المعرفة المتناقلة عبر الثقافة، وأهمية اللغة في نقل هذه المعرفة، يتوقع المرء

أن يكون للغة موقع مركزي في علم المعرفة والحقول المتصلة به. لكن المثير هو أن هناك نزوعاً نحو فصل اللغة عن المعرفة، سواء من قبل اللسانيين أو المشتغلين بعلم المعرفة. في هذا الخصوص، ركز بعض اللسانيين اهتمامهم على الخصائص الصورية للبنى التركيبية، وهمشوا بذلك علاقتها بالسيرويات المعرفية. بالمثل، ركز كثير من علماء النفس على السيرويات اللغوية الداخلية، مثل سيرويات معالجة الجمل دون اهتمام بالعلاقة الممكنة للغة بالذاكرة والاستنتاج والإدراك والمقولة. توجد أدبيات كثيرة حول تأثير اللغة في التطور المعرفي في مجالات معرفية كثيرة، مثل المقولة والاستدلال العلاقي والمعرفة الفضائية ونحو ذلك. لكن هناك صعوبات كثيرة تتصل بالمقاربة التي تدرس أثر التجربة اللغوية في النمو المعرفي. من ذلك مثلاً صعوبة الوصول إلى نتائج مقنعة بشأن أثر التجربة اللغوية الخاصة في النمو المعرفي، علماً بأن النمو المعرفي للأطفال يحدث في مجالات معرفية مختلفة. أضف إلى هذا الصعوبات المتصلة بقياس العلاقة العلية بين اللغو والنمو المعرفي. يقدم لوبيان Lupyan (2015) أدلة عديدة على التأثير القوي للتجربة اللغوية في المعرفة في مجالات مختلفة. وسنحاول توضيح مظاهر هذه العلاقة في القدرات المعرفية التالية: المقولة، والإدراك البصري، والذاكرة، والذكاء والاستدلال⁽⁴⁷⁾.

تعدّ المقولة categorization ضمن السيرويات المعرفية الأساس. ويمكن تعريفها بأنها السيروية التي تمكّننا من تصنيف مثير stimulus معين باعتباره عنصراً ينتمي إلى فئة أوسع، أي أنه يملك خصائص تلك الفئة. وهكذا تعني المقولة تمثيل السمات المشتركة وإغفال السمات غير المشتركة. ولا شك في أن اللغة دوراً محورياً في عملية المقولة؛ وهذا يفسر اهتمام اللسانيين وعلماء النفس وغيرهم بدراساتها. وحتى أولئك الذين ينكرون أن يكون للغة دور في تشكيل المعرفة يعترفون بأن اللغة تمثل دليلاً إلى الأشياء المهمة في محيطنا، والتي تحتاج إلى مقولة. لذلك نستطيع أن نزعم أن وظيفة المقولة هي إحدى الوظائف الأساس للغة؛ لأنها توفر لنا أكثر الأشياء التي نحتاج إليها، أي المفاهيم. تشكّل اللغة المقولة بطريقة مختلفة، أهمها أنها تضمن أن كل المتكلمين بلغة ما يتعلمون المفاهيم ذاتها، وهو أمر مستحيل لو كانت هناك مجموعات مختلفة للتسمية. يؤكّد ليفينسون في هذا الخصوص أن «تكوين المفاهيم المركبة يمنح قدرة هائلة لحوسباتنا الذهنية، وأغلب تلك المفاهيم المركبة موروثّة عن اللغة التي نتكلمها»⁽⁴⁸⁾. هناك أدلة كثيرة تعزز دور اللغة في المقولة من علم النفس العصبي، خاصة ما يتعلق ببعض الأضرار اللغوية كالحبسة aphasia وغيرها؛ إذ تؤكد بعض التجارب التي أجريت على الأشخاص الذين يعانون الحبسة اللغوية أنهم لا يستطيعون إنجاز مهمات تتطلب العزل والتعيين والمقارنة التصورية بين أفراد خصوصاً لحدث معين. المجال الثاني الذي تظهر فيه مركزية اللغة داخل المعرفة البشرية هو الذاكرة memory.

معلوم أن هناك آثارا معروفة للغة في الذاكرة؛ حيث يمكن استخدام اللغة للتأثير في الذاكرة. ويصبح دور اللغة في الذاكرة أوضح عندما نتحدث عن محدودية القدرة في الذاكرة قصيرة المدى التي تقاس بالأجزاء والقطع التي تأتي أساسا من سيرورة المَقُولَة التي تزداد بفعل اللغة.

لكن المظهر الأكثر إثارة حول وجود أثر محتمل للغة في الذاكرة يتعلق بوجود الذاكرة حول ذواتنا. من السمات المميزة لنا - من حيث إننا بشر - أننا نستطيع أن نحفظ ببعض المعلومات حتى في غياب لغة، لكنه في غياب لغة لا يمكن أن نتذكر ذواتنا. يتعلق الأمر هنا بالذاكرة الخاصة بحياتنا وسيرتنا الذاتية autobiography. يمكن النظر إلى وجود ذاكرة لذات مستمرة وموحدة كنوع من البناء السوسيوثقافي الذي تؤدي فيه اللغة دور الأداة الثقافية الأساس في تطوير نظام الذاكرة السير ذاتية autobiographical memory. في هذا الإطار، تشير بعض الدراسات إلى أن اللغة تمكّن الأطفال من التعبير عما يتذكرونه، وتعزز نمو ذاكرة سير ذاتية يمكن الوصول إليها لفظيا. إن مفاتيح ذكارتنا لفظية أساسا، لأنه عبر اللغة فقط يمكن أن نصوغ أسئلة من قبيل: أين ولدت؟ هل كان لك أصدقاء كثيرون في المدرسة؟ فحتى لو كانت هاته المعرفة تخص ذواتنا، فإنه دون صياغتها في عبارات تبقى في مناطق مظلمة من عقولنا وأدمغتنا.

من القضايا الأكثر إثارة للجدل العلاقة بين اللغة والذكاء والاستدلال. في هذا الإطار تطرح أسئلة كثيرة حول العلاقة بين اللغة والذكاء، وهل هناك تمايز بين القدرات اللغوية وقدرات الذكاء، والعلاقة المحتملة بين اللغة وما يُدعى الذكاء اللغوي أو اللفظي verbal intelligence؛ حيث يجري قياس المعرفة المكتسبة لغويا. بطبيعة الحال هناك جدل كبير حول طبيعة العلاقة بين المهارات اللغوية والنمو العقلي، وأغلب ما يدفع به في هذا الباب يغلب فيه طابع التأمل أكثر منه حججا دامغة يمكن أن يُطمأن إليها. لكن الملاحظ أن تأثيرات اللغة لا تنحصر في السيرورات المعرفية كالمَقُولَة والاستدلال والذاكرة، بل إنها تمتد إلى المستوى الإدراكي والإدراك البصري visual perception. السؤال المطروح في هذا الخصوص هو: هل تؤثر اللغة في بناء التمثيلات الإدراكية؟ باختصار، يمكن الإشارة إلى أن كثيرا من الأبحاث أثبتت أن للغة أثرا قويا في السيرورات الإدراكية البصرية، كالبحث عن الصور أو التمييز بين الألوان أو التمييز الحركي.

لم يكن الغرض من الملاحظات السابقة إيراد حجج حاسمة لمصلحة مركزية اللغة في المعرفة؛ فالمسألة لاتزال موضوع جدل لا تتوقف حلقاته. لكن الغرض كان أن نظهر أن هناك علاقة وثيقة بين اللغة والفكر/ المعرفة، ولعل هذا من السمات التي تظهر فرادة الكائن البشري. في هذا الخصوص تقول سبيلكي Spelke (2003):

«يعتمد الذكاء البشري على أنظمة المعرفة النواة التي يتقاسمها مع الحيوانات الأخرى،

وأيضاً على قدرة تأليفية بشرية فريدة تمكّن من جمع هذه التمثيلات وخلق أنظمة جديدة للمعرفة. هذه القدرة الأخيرة، كما افترض، تصبح ممكنة بواسطة اللغة الطبيعية، التي توفر الوسيلة لتأليف التمثيلات التي تقدمها أنظمة المعرفة النواة. إذن، يعتمد الذكاء البشري على أنظمة المعرفة النواة والملكة اللغوية معا»⁽⁴⁹⁾.

خلاصة

ينهض المشروع المعرفي الذي تبلور منذ منتصف القرن العشرين على ثلاث سمات جوهرية: الأولى، المعرفية، عندما بدأ ينظر إلى العقل البشري كونه نظاماً لمعالجة المعلومات يشتغل وفق سيرورات حوسبية، بصرف النظر عن طبيعة تلك السيرورات وكيفية اشتغالها. الثانية، البيمعرفية، بمعنى أن السعي إلى فهم ميكانيزمات العقل البشري يتطلب تضافر جهود حقول مختلفة تتوافق نتائج بحوثها عند غاية واحدة: فهم العقل. والثالثة، المؤسسية، لم يبلغ علم المعرفة مرحلة النضج والرشد إلا بعد مأسسة هذا الحقل في مؤسسات البحث العلمي حيث يلتقي العلماء من مختلف التخصصات على غاية كبرى هي السعي إلى التقدم خطوات نحو فهم العقل البشري.

كان هدفنا في هذه الورقة هو إبراز موقع اللسانيات ضمن هذا الجدل؛ لأنها كانت، بلا شك، أحد المساهمين الفاعلين في صياغة كثير من القضايا، وطرح كثير من الفرضيات والأفكار حول المعرفة البشرية. وإذا كان كثير من الباحثين يندهون على أن السبل قد تفرقت باللسانيين وعلماء المعرفة، فإن فهم اللغة يبقى مفتاحاً ضرورياً لاستكناه بنية العقل البشري.

بيبليوغرافيا

الحداد، مصطفى (1995)، اللغة والفكر وفلسفة الذهن، منشورات جمعية الأعمال الاجتماعية والثقافية لكلية الآداب، تطوان.

الوحيدي، محمد (2015)، حول كليات اللغة ومسألة التنوع اللغوي «وقائع المؤتمر الدولي الخامس التعددية الثقافية في اللغة والأدب»، منشورات جامعة الزيتونة الأردنية، ص 60 - 77.

Abrahamsen, A and Bechtel W. 2012 History and Core Themes, In: Frankish, K. and Ramsey W M. (Eds.), pp: 22 - 44.

Anderson, J.R. 1996 The Architecture of Cognition, New York: Psychology Press.

Appelbaum, I. 1999 Modularity, in Bechtel, W. and Graham, G. (Eds.), p: 625 - 635. Blackwell.

Baggio, G, van Lamalgen M, and Hagoort, P. 2012 Language, Linguistics, and Cognition, In Kempson R. et al.(Eds) Handbook of the Philosophy of Science: Philosophy of Linguistics, Amsterdam: Elsevier, pp: 325 - 355.

Banich, M. T and Molly, M. 2003 (Eds.) Mind, Brain, and Language: Multidisciplinary Perspectives, London: LEA Publishers.

Bechtel, W. and Graham, G. 1999 (Eds.) A Companion to Cognitive Science, Oxford: Blackwell.

Bechtel, W. Abramsen A. and Graham G. 1999 The Life of Cognitive Science, In Bechtel, W. and Graham G. (Eds.), p: 1 - 104.

Bermúdez, J. L 2014 Cognitive Science: An Introduction to the Science of Mind, Cambridge : Cambridge University Press. Second Edition.

Brandimonte, M A., Bruno N, and Collina S. 2006 Cognition, In Pawlick K and G. d'Ydewalle (Eds.) Psychological Concepts: An International Historical Perspective, UK: Psychology Press, p: 11 - 26.

Boeckx, C. 2010 Language in Cognition: Uncovering Mental structures and the Rules behind them, Oxford : Wiley - Blackwell.

Carruthers, P. and Boucher, J. 1998 a (Eds.) Language and Thought: Interdisciplinary themes, Cambridge: Cambridge University Press.

Carruthers, P. and Boucher, J. 1998 b Introduction: Opening up Options, In Carruthers, P. and Boucher, J. 1998 a (Eds.), pp: 1 - 18.

Chomsky, N. 2006 Language and Mind, Cambridge : Cambridge University Press.

Culicover, P. 2005 Linguistics, Cognitive Science, and all that Jazz, The Linguistic Review, 22 p: 227 - 248.

De Mey, M. 1982 The Cognitive Paradigm, Dordrecht: Reidel.

Everaert, M., Hybegts, M, Chomsky, N, Berwick, R. and Bolhuis, J. 2015 Structures Not Strings: Linguistics as Part of the Cognitive Sciences, In Trends in Cognitive Sciences, Vol 19(12), pp: 729 - 743.

Frankish, K. and Ramsey W M. 2012 a (Eds.) The Handbook of Cognitive

Science, Cambridge: Cambridge University Press.

Frankish, K. and Ramsey W M. 2012 b Introduction, In: Frankish, K. and Ramsey W M. (Eds.), pp: 14 - 20.

Friedenberg, J. and Silverman, G. 2006 Cognitive Science: An Introduction to the Study of Mind, London: Sage Publications.

Frensch, P A. 1999 Domain - Generality versus Domain - Specificity, In Sternberg, R. (Ed.), pp: 137 - 172.

Gardner, H. 1985 The Mind's New Science: a History of the Cognitive Revolution, NY: Basic Books Publishers.

Gentner, D. and Goldin - Meadow, S. 2003 (Eds.) Language in Mind: Advances in the Study of Language and Thought, Cambridge: The MIT Press.

Gomila, A. 2012 Verbal Minds: Language and the Architecture of Cognition, Amsterdam: Elsevier.

Hagoort, P. 2014 "Linguistics quo vadis? Nowhere, if not ..." , A Talk given at Round Tble: Quo Vadis Linguistics in the 21St Century, 47th Annual Meeting of the Societas Linguistica Europaea, 11-14 September 2014, Adam Mickiewicz University, Poznań, Poland.

Hardcastle, V.G 1995 A Critique of Information Processing Theories of Consciousness, Minds and Machines, Vol 5: 89 - 107.

Harris, C L 2006 language and Cognition, In encyclopedia of cognitive Science. pp: 3728 - 3733

Hirschfeld, L. A., and Gelman, S. A. 1994. Overview, In L. A. Hirschfeld, and S.A. Gelman (Eds.), Mapping the Mind: Domain Specifity in Cognition and Culture (pp: 3 - 35), Cambridge: Cambridge University Press.

Hunt, E. 2002 Précis of Thoughts on Thought, London : LEA Publishers.

Isac D. and Reiss C. 2008 I - Language: An Introduction to Linguistics as Cognitive Science, Oxford: Oxford University Press.

Jackendoff, R. 2007 Linguistics in Cognitive Science, The Linguistic Review 24,

p : 347 - 401.

Johnson, D.M and Erneling C.E (Eds.) The Future of Cognitive Revolution, Oxford: Oxford University Press.

Kim, J. 2011 Philosophy of Mind, USA: Westview Press, (3rd edition).

Lackoff, G. 1987 Linguistics as Cognitive Science and its Role in an Undergraduate Curriculum, In Langendoen Terence (Ed) Linguistics in the Undergraduate Curriculum: Final report, Appendix 4 - F; Linguistic Society of America, 537 - 548. URL: https://archive.org/details/ERIC_ED292310.

Laurence, S. 2003 Is Linguistics a Branch of Psychology, In A. Barber (Ed.) Epistemology of Language, pp: 69 - 106, Oxford: Oxford University Press.

Laplane, D. 2001 La Pensée sans Langage, Etudes 3, Tome 394, pp: 345 - 357.

Lupyan, G. 2015 The Centrality of Language in Human Cognition, Language Learning, DOI 10.1111/lang.121555.

Maltin, M W. La Cognition: Une Introduction à La Psychologie Cognitive, Paris: De Boek Université. Traduit de l'Anglais par Alain Brossard.

Marantz, A. 2005 Generative Linguistics within the Cognitive Neuroscience of Language, The Linguistic Review, 22 p: 429 - 445.

Maxwell J.R. 2007 Introduction. In Maxwell J.R. (Ed.), Integrating the Mind: Domain general versus domain specific Processes in Higher Cognition, (pp: 1 - 9), Psychology Press.

McWorter, J.H. 2014 The Language Hoax: Why the World Looks the Same in Any Language, Oxford: Oxford University Press.

Mayer, R.E. 1996 Learners as Information Processors: Legacies and Limitations of Educational Psychology's Second Metaphor, Educational Psychologist, 31(3/4), pp: 151 - 161.

Mehler, J, Pallier, C. and Christophe, A. 1998 Language and Cognition, In: Sabourin M et al. (Eds.) Advances in Psychological Science: Biological and Cognitive Aspects, pp: 381 - 398. NY: Psychology Press.

Miller, G. 2003 The Cognitive Revolution: A Historical Perspective, Trends in Cognitive Science Vol.7 No.3 p: 141 - 144.

Neisser, U. 1967/1914 Cognitive Psychology, UK: Psychology Press.

Newell, A. 1994 Unified Theories of Cognition, Harvard University Press. Third edition.

Perlovsky, L. 2009 Language and Cognition, Neural Networks, 22, p: 247 - 257.

Prinz, J. J. 2006 Is the Mind Really Modular, in Stainton R. (Ed.), pp: 22 - 36.

Ritter, N. 2005 The Status of Linguistics as a Cognitive Science, The Linguistic Review, 22 pp: 117 - 133.

Ryle, G. 1949/2009 The Concept of Mind, NY: Routledge (60th Anniversary Edition)

Schunk D.H 1991/2012 Learning Theories: An Educational Perspective, Boston: Pearson. Spelke, E. S. 2003 What Makes Us Smart? Core Knowledge and Natural Language, In Gentner, D. and Goldin - Meadow, S. (Eds.), pp:277 - 311.

Stainton, R.J. 2002 Contemporary Debates in Cognitive Science, Oxford: Blackwell Publishing.

Sterelny, K. The Language of Thought, In Wilson R. A and F. C. Keil 1999 (Eds.) The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences, Cambridge: The MIT Press, pp: 451 - 453/

Sternberg, R.J. 1999 (Ed.) The Nature of Cognition, Cambridge: The MIT Press.

Tanney, J. 2009 Rethinking Ryle: A Critical Discussion of the Concept of Mind, preface to 60th anniversary edition of Ryle's The Concept of Mind, pp: ix - lix.

Thagard, P. 2005 Mind: Introduction to Cognitive Science, MA: The MIT Press (Second Edition).

Teubert, W. 2010 Meaning, Discourse, and Society, Cambridge : Cambridge University Press.

تشير كلمة cognition، والكلمات المتصلة بها اشتقاقيا (cognito, cognitum, conoscere, gnoscere) إلى المعرفة أو التعرف على الأشياء.

يعرّف قاموس Merriam - Webster المعرفة بأنها «الأنشطة الذهنية الواعية: أنشطة التفكير، والفهم، والتعلم، والتذكر» (www.merriam - webster.com/dictionary/cognition). ويشير

قاموس The American Heritage Dictionary إلى معنيين في تعريف مفهوم cognition (www.yourdictionary.com/cognition#americanheritage):

أ - السيرة الذهنية للمعرفة knowing، بما في ذلك الانتباه، الإدراك، الاستدلال، الحكم. ب - ما تتحصل معرفته عبر الإدراك الاستدلال، أو الحدس؛ المعرفة knowledge.

لا نملك في اللغة العربية مصطلحا خاصا يستطيع نقل مفهوم cognition في الأدبيات الغربية، فمصطلح معرفة يستخدم مقابلا لـ cognition و knowledge/savoir. هناك من يقترح مصطلح عرفان إلى جانب معرفة، لكننا نحفظ عن هذا المصطلح لأن له إحياءات لا تتضمنها أدبيات العلوم المعرفية التي تشكل داخلها. لذلك سنحتفظ بمصطلح معرفة مقابلا لـ cognition.

نيسر 1967، ص4.

مالتن 2001، ص17.

انظر هنت (2002) Hunt للتفاصيل.

لا يطرح مشكل العقل - الجسد بالنسبة إلى الإنسان فقط، بل يطرح بالنسبة إلى الحيوانات الأخرى أيضا.

انظر كيم (2011)، وهانت (2002) للتفاصيل.

تشق الحجج والأدلة حول تمايز العقل عن الجسد من الكوجيتو الديكارتي، انظر كيم ن. م. للتفاصيل. اتخذت الأطروحة المسماة الثنائية الديكارتية بعض الصور في الدراسات المعاصرة يدعوها هنت Hunt الثنائية النفعية pragmatic dualism تميزا لها عن الثنائية المادية أو الجوهرية، وتعني عنده أن صعوبة فهم التفاعل بين الدماغ والعقل، بالرغم من الاعتقاد أن الدماغ ينتج بصورة ما العقل، تدفعنا إلى الإقرار بأن العقل يخضع لقوانينه الخاصة في السببية. الثنائية المادية عند ديكارت تعني الاعتقاد أن العقل يخضع لقوانين خاصة، وأنه لا يمكن اختزاله إلى البيولوجيا/ المادة.

تقف الأطروحة الديكارتية حول ثنائية الجوهر على النقيض من أطروحة الأحادية monism التي ترى أن كل الأشياء في العالم هي جواهر من نمط واحد. تتخذ الأحادية صورتين: أ - أحادية مادية، ترى أن العالم أساسا ذو طبيعة مادية يتكون أساسا من عناصر المادة وبنيات معقدة مكونة من عناصر المادة. يطلق على هذه الأطروحة المادية materialism، أو النزعة الفيزيائية physicalism. ب - أحادية مثالية ترى أن العقول أو الذوات العقلية (الأفكار أو الجواهر) تشكل الواقع الأساس للعلم، وأن الأشياء المادية إن هي إلا مما تبنيه أفكارنا وتجاربنا الذهنية.

- بالمهر (2008)، ص6.
- فرانكيش ورامسي، ص16.
- كيم (ن. م).
- نقلا عن فريدنبرج وسيلفيرمان (2006)، ص1.
- توجد مداخل كثيرة في الأدبيات تكشف الأسس التاريخية لعلم النفس المعرفي المعاصر، يراجع في هذا الخصوص: أبرهَمَسِين وَبِخْتَل (2012)، جَارْدَنر (1985)، بِرْمُودِيث (2014) من بين آخرين.
- توجد أدبيات كثيرة ترصد طبيعة الثورة المعرفية وسماتها ونوعية التغيير الذي أحدثته في مقاربة ظواهر العقل. للتفاصيل أحيل القارئ إلى جَارْدَنر (1985)، وميللر (2003).
- ميلر (2003)، ص141.
- دي ماي (1982)، ص4.
- ميللر ن. م، ص141.
- المصدر السابق، ص144.
- يتصل مشكل العقول الأخرى the problem of other minds في الأدبيات الفلسفية بالتساؤل عن إمكان وجود عقول أخرى غير عقولنا. ذلك أنه يمكن معرفة ما نحسه أو نفكر فيه داخليا بشكل مباشر (عبر نوع من الاستبطان). لكن معرفة ما يجري في الحياة العقلية عند الآخرين تبدو مختلفة؛ فنحن لا نستطيع معرفة الحالات الذهنية للآخرين، كل ما نعرفه يتصل بسلوكاتهم، لا بحالاتهم العقلية. ولعل هذا المشكل كان وراء نظرة تشكك في إمكان وجود جوهر عقلي مختلف عن الجوهر المادي.
- تقرير اسلون Sloan Report تقرير أنجزه في أكتوبر (1978) مجموعة من العلماء المنتمين إلى الحقول الأساس المنخرطة في مشروع العلوم المعرفية بطلب من مؤسسة ألفريد اسلون Alfred Sloan Foundation يوجز حالة State of the Art علم المعرفة وإمكانات توحيد الحقول المشكلة له لدراسة المعرفة البشرية. قام على إنجاز التقرير مختصون من علم النفس (دونالد نورمان، وزينون بيليشين، وريتشارد طومبسون، وجورج ميللر)، اللسانيات (جاي كيزر، وكارل بيكر، وجوان بريزنن، وإدوارد وولكر)، علم الأعصاب (إدجار زوريف)، المعلومات (مايكل أريب، ورونالد كابلان)، الإناسة (روي أندراي)، والفلسفة (اسكوت سومز). ويظهر من توزيع التخصصات الحضور القوي لعلم النفس واللسانيات نظرا إلى الدور الحاسم الذي قاما به في الثورة المعرفية.
- ميللر (2003)، ص143.
- يُشير بِرْمُودِيث (2014) Bermúdez إلى أن الرابط الذي كان يبدو ضعيفا بين حقل الفلسفة وعلم الأعصاب حين صيغَ تقرير اسلون سنة 1978 قد أصبح موضوعا مثيرا للاهتمام ضمن فرع من فروع الفلسفة اليوم. فقد أصبح جماعة من الفلاسفة منشغلين بإمكان قيام حوار مغنٍ بين هذين الحقلين، وأطلقوا على أنفسهم اسم فلاسفة أعصاب مُقْتَفِينَ أثر فكرة وردت في عمل باتريسيا تشيرشلاند Patricia Churchland (بِرْمُودِيث 2014، ص90).

بيرموديث (2014)، ص 97.

يمكن الحديث عن مقارنة معرفية تطورت عبر نماذج مختلفة أكثر من كونها نظرية، انظر للتفاصيل شانك Schunk (2012)

نوويل وسيمون (1972)، ص 5.

نيسر، 6.

فريدنبرج وسلفرمان (2006)، ص 9.

تبلورت المقاربة الترابطية connectionism باعتبارها رد فعل على ما يسمى النظرة التقليدية للمعرفة التي تقيس عمل العقل على الحاسوب الرقمي، وتعرّف المعرفة انطلاقاً من مجموعة العمليات الحاسوبية تعمل على تمثيلات من الرموز. لذلك تبلورت مقارنة جديدة في علم المعرفة ترى أنه يمكن وصف الظواهر الذهنية بواسطة شبكات من الوحدات البسيطة مترابطة فيما بينها، وأن السيوروات لا تتم بالضرورة بطريقة تسلسلية خطوة بعد أخرى، بل يمكن أن تتم سيوروات مختلفة بطريقة متوازية.

لايكوف (1987)، ص 539.

دجاكندوف (2005)، ص 348.

ريتر (2005)، ص 119.

لمزيد من التفاصيل حول قضية النسبية اللغوية أحيل القارئ على الوحيددي (2015) والمراجع هناك. توجد أدبيات واسعة طرقت الجدل حول عمومية/ خصوصية المجال في المعرفة البشرية، لمعرفة طبيعة هذا الجدل أحيل القارئ على بعض المقدمات والمراجعات المفيدة في هذا الباب: هيرشفيلد وجيلمان (1994)، ماكسويل (2007)، أبلوم (1999)، وفرينش (1999) والإحالات هناك.

أندرسون (1996)، ص 1.

فيكوتسكي (1978) «العقل في المجتمع» (Mind in Society)، ص 83، نقلاً عن هيرشفيلد وجيلمان (1994)، ص 1.

قضية القالبية إحدى القضايا الجدلية في فلسفة الذهن وعلم المعرفة حتى بين المؤمنين بها. لذلك نجد تصورات مختلفة لمفهوم قالبية العقل؛ حيث يمكن التمييز بين تصورين للقالبية: القالبية الربضية peripheral أو الفودورية التي تزعم أن الذهن ذو بنية قالبية، أي أنه يتكون من مجموعة من القوالب المنفصلة، لكن القالبية عنده لا تنطبق إلا على أنساق ربضية دنيا، أما الأنساق المعرفية والإدراك من المستوى الأعلى فإنها غير قالبية. في المقابل، هناك من يتبنى القالبية الشاملة massive modularity، أي أن العقل مجموعة من الأدوات كل منها معين للقيام بمهمة خاصة. انظر للتفاصيل حول طبيعة هذا الجدل ستينتن (2006) stainton والإحالات هناك.

غوميل (2012) Gomila، ص 1.

أندرسون، ن. م. ص 3.

يجمع النقاد ومؤرخو الفكر اللغوي أن النقد القوي الذي وجهه تشومسكي للسلوكية في مراجعته الشهير لكتاب سكينر «the verbal behavior» كانت عاملا حاسما في تقويض النظرية السلوكية، وإقامة بناء معرفي جديد.

لمعرفة تفاصيل أخرى حول هذه المسألة والحجج التي تساق للبرهنة على اللغة وخصوصية المجال المعرفي أحيل على هيرشفيلد وكيلمان، ن. م.

ستيرلني، 1999، ص452.

المرجع السابق، ص452.

المواقف أو الجمل القَضيوية propositional attitudes هي العبارات التي تأخذ صورة س+ فعل قضوي (اعتقد، ظن، أراد...) + ص (من قبيل يعتقد س أن ص). والملاحظ أن أغلب الفرضيات التي تقيم علاقة بين الفكر واللغة في فلسفة اللغة (دفدسن مثلا)، أو فلسفة الذهن تؤسس على تحليل بنية الجمل القضيوية.

نعتمد في مضمون هذه الفقرة على ما ورد في لوبيان (ن. م.)، أحيل القارئ على تفاصيل الجدلالات المحيطة بهذه المسائل والإحالات هناك.

نقلا عن لوبيان، ن. م.

سبيلكي (2003)، ص305.

الظرف والظرفاء في الأندلس قراءة الشخصية الأندلسية بمنظور غير رسمي

أ. د. خالد بن عبدالكريم بن حمود البكر *

مدخل

تناولت الدراسات العلمية بشيءٍ من العمق والرصانة حياة المجتمع الأندلسي في أوقات جذه ونشاطه، وسعّيه الحثيث إلى الكسب وتحصيل الرزق، ثم نجحت إلى حدٍّ كبير في جس نبض الحياة العامة للمجتمع، وكشف أنماط معيشته وممارساته اليومية. غير أن مثل هذه الدراسات قد ضربت صفحا عن ذكر المجتمع الأندلسي في أوقات لهوه البريء، وبصورة أخص فيما يتعلق بالفكاهة أو صناعة الضحك، وذلك بالرغم من أن المدونات التاريخية الأندلسية وأمّهات المصادر الأدبية تفيض بتراجم أعلام أندلسيين اشتهروا بالدُّعابة⁽¹⁾. بل أوردت هذه المصادر - وفي أحيان كثيرة - نماذج طريفة من مداعباتهم لجلسائهم.

وغنيّ عن البيان؛ أنه ما من مجتمع فوق ظهرها إلا وكان فيه للظرف والظرفاء نصيبٌ معلوم. تلك طبيعة متأصلة في الناس، غير أن حظ المجتمعات من الاستظراف يتفاوت فيما بينها، فمنها من يتسم قليلا ويضحك أقل، ومنها من يخلط الجذّ بالهزل في معظم أوقاته. وتحديد شخصية المجتمع الظريف أو قياس حجم الظرف والاستظراف لديه، إنما تجيء من دراسة عاداته وتقاليده، ورصد مواقف الظرف فيه والمكانة الاجتماعية لظرفائه.

من هنا؛ تجيء هذه الدراسة لتكشف عن شخصية «الأندلس الظرفية الضاحكة» بعد أن عرفنا «الأندلس العالمية» التي أفصحت عنها المصنفات الأندلسية في مختلف العلوم والفنون، و«الأندلس الباكية»، كما صوّرها شعر الصريح ورسائل الاستغاثة، وجاءت الدراسة أيضاً لتبين مدى براعة الأندلسيين في فنون توجيه الكلام إلى غير وجهته بظُرفٍ ولُطف، ولتُسهّم في استكمال رسم أبعاد صورة المجتمع الأندلسي، في جَدّه ولهُوّه، وفي طبيعة علاقاته ببعض، مع ملاحظة أننا اقتصرنا فيها على اختيار نماذج معينة من حالات الظرف والاستطراف، وأعرضنا عن حالات أخرى شابهها شيءٌ من الهَجَر في القول، وما لا يحسُن الاستشهاد به.

1 - الظُرف: المصطلح والمدلول والقيمة

يُراد بالظرف - وفقاً لمعاجم اللغة - حُسْن العبارة، وحُسْن الهيئة، والبلاغة وجودة الكلام⁽²⁾، ولا يُوصف به إلا الفتيان والفتيات دون الشيوخ والسادة⁽³⁾.

وهذا التعريف يُفيد بأن التظُرف يُشاكل التأنق في الملبس، والتَهذُب في المُجالسة، والتلُطف في المُحادثة، وأن الظرف مخصوصُ بفئة الشباب، ولا نجد أدنى أثرٍ لمعنى المُمازحة والمُداعبة في التعريف السابق⁽⁴⁾. غير أن مدلول الكلمة تطور فيما بعد، فصار يشمل التفكه وحلاوة اللسان، ويُمكن رُصد هذا التطور بوضوح منذ القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، إذ يلاحظ على قوائم (ابن النديم: ت 385هـ / 995م) أنه مَزج فيها بين الظُرفاء وبين الفُكاهة في مواضع عدة من كتابه، فوصف أحدهم بأنه: «... أدبياً طيباً مُفاكهاً في نهاية الظُرف...»⁽⁵⁾، ثم وصف آخر بأنه: «... أحد الظُرفاء والمتطايين... وله من الكتب كتاب النوادر والمُضحك في سائر الفنون والنوادر، وسمى هذا الكتاب: ترويح الأرواح ومفتاح السرور والأفراح...»⁽⁶⁾. ثم يقترب «الظُرف» من الفُكاهة أكثر فأكثر في القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي، إذ استعمل ابن الجوزي (ت: 597هـ / 1200م) مصطلح «الظرف» في وصف المُضحكين، وفقاً لكتابه: «أخبار الظُراف والمُتَمَاجِنين»، وقد افتتحه بشرح معنى الظُرف قائلاً: «... الظُرف يكون في صَبَاحَةِ الوجه، ورَشَاقَةِ القَدِّ، ونِظَافَةِ الجسم والثوب، وبِلاغَةِ اللسان، وعُذُوبَةِ المنطق، وطِيبِ الرائحة، والتقَرُّز من الأقدار والأفعال المُستهجنة، ويكون في خِفة الحركة، وقوة الذهن، ومِلاحة الفُكاهة والمُزَاح، ويكون في الكرم، والجُود، وغير ذلك من الخصال اللطيفة...»⁽⁷⁾. ويُستفاد من تعريف «ابن الجوزي» أنه رَسَم أبعاد شخصية الظرف بوضوح وإشباع، وأكد أن الظُرف يكون في أناقة المَظْهَر، وطِيبِ المَخْبَر، مع الذكاء اللغوي، وخِفة النفس. لقد مَيَّز بين الفُكاهة الراقية، والفُكاهة العامية المُبتذلة، وفُكاهة المُعتوهين والمُجانين. كما استعمل «الفُكاهة» إلى جوار «المُزَاح»، بما يدل على أنهما شيان لا شيءٌ واحد! وهذا ما تذهب

إليه معاجم اللغة، ف «ابن سيده»⁽⁸⁾ فرّق بينهما، إذ أشار إلى أن «المزح» هو نقيض الجدّ، بينما «المُداعبة» هي المُضاحكة.

ثم نقرأ في الفترة نفسها نصّاً لأحد أدباء الأندلس وهو «أبو محمد عبدالله بن إبراهيم الحجاري» (كان حيا سنة 530هـ / 1135م) وصف عمله في جمع المضحكات والفكاهات بالأندلس، بقوله: «... فقامت محتسبا للظرف فتداركته جامعا فيه ما أمسى شَعاعا...»⁽⁹⁾؛ فالظريف إذن هو اللطيف الفكّه، أو من يتظرف ويتملح⁽¹⁰⁾. ومن هنا نلاحظ أن الظرف لم يكن يعني في البداية الضحك والمُداعبة، وإنما تطور مدلول الكلمة أو اتسعت معانيها لاحقا لتشمل هذا الجانب.

وإذن؛ فالظرف بالمعنى الأخير يطلب التسلية والترقيق عن النفس، فقد تحتاج النفوس إلى ما يطرد عنها الملل ويُبعد عنها رتابة الحياة، ويُجَدّد لها نشاطها فتتظارف قولاً وعملاً. ولما كانت معظم الألوان الضاحكة في هذه الصفحات قد اتسمت بحُسن العبارة، وأنتجها - أو شارك في صناعتها - ذوو هيئات جليّة؛ فقد أثّرنا مصطلح «الظرف والظرفاء» ليكون عنواناً لهذه الدراسة. يُلاحظ أن حركة التدوين العلمي عند المسلمين قد امتدت أقلامها إلى مجالات الفكاهة والظرف منذ وقت مبكر، وتجلى هذا في تأليف الزبير بن بكار (ت: 256هـ / 869م) لكتاب: «الفكاهة والمزاح»⁽¹¹⁾، وربما عُرف الكتاب بعنوان: «كتاب مزاحات النبي صلى الله عليه وسلم»⁽¹²⁾، فهو يشتمل فعلاً على نماذج من مزاحات النبي الكريم صلى الله عليه وسلم أو مزاحات بعض أصحابه، حسبما يُستفاد من نقولات ابن حجر (ت: 852هـ / 1448م) عنه في كتابه «الإصابة»⁽¹³⁾. وهذا يدل على أن الغرض من كتاب الزبير بن بكار المُشار إليه، هو توثيق جانبٍ غير منظور من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، وتأسيس اتجاه التدوين العلمي في هذا الباب. ورغم إشارة «ابن النديم» إلى مؤلفات من القرن 3هـ / 9م في «الفكاهة والمُداعبة»⁽¹⁴⁾، وأخرى من القرن 4هـ / 10م في «النوادر والمضاحك»⁽¹⁵⁾؛ فإن الكتابة العلمية في هذا المجال لم تزق إلى مستوى مثيلاتها، إذ لا نجد ثراءً في عناوين المُصنّفات الإسلامية في هذا المعنى وفقاً لقوائم معاجم الكتب الإسلامية، وتوارث أخبار الفكاهة والظرف في فصولٍ من موسوعات الأدب⁽¹⁶⁾. فهل تُفسّر سبب هذا التردّد والإحجام عن التأليف بشُحّ المادة الفكاهية في المجتمعات الإسلامية الأولى؟ أم بضياغ قسم كبيرٍ منها لعدم العناية بجمعها؟ أم بسبب التشكك في قيمتها العلمية؟

أيّ ما كان الأمر في التساؤلات السابقة؛ فإن مغرب العالم الإسلامي تناغم مع مشرقه في الإعراض عن هذا اللون من التأليف وعدم الالتفات إليه كثيراً، إذ لا نجد - فيما بين أيدينا من المعلومات - أحداً من المؤلفين تجرّد نحو هذه الغاية في القرون الأولى من تاريخ الإسلام فيها، وكان علينا أن ننتظر في الأندلس حتى القرن 6هـ / 12م، حين يُعلن الأديب الأندلسي «الحجاري» (ت: بعد

530هـ / 1135م): «أن مؤلفي هذا الأفق طمّحت همهم عن التصنيف في هذا الشأن فكاد يمر ضياعا، فقامت محتسبا للظرف فتداركته جامعا فيه ما أمسى شعا»⁽¹⁷⁾. ومن أسف أن كتاب الحجاري مفقود، وإن كان المؤلفون اللاحقون اقتبسوا فقرات منه طرّزوا بها صفحات كتبهم، كما صنع ابن سعيد في المغرب⁽¹⁸⁾.

ويظهر أن صيحة الحجاري تجاوب صداها في الأزمنة التالية عند أهل الأندلس، إذ ألف إبراهيم بن عبدالله بن الحاج النميري الغرناطي (كان حيا سنة 737هـ / 1336م) كتابا بعنوان: «المساهلة والمسامحة في تبين طرق المداعبة والممازحة»⁽¹⁹⁾. ثم جاء ابن عاصم الغرناطي (ت: 829هـ / 1425م) وحاول أن يجمع ما تناثر من ظرف أهل الأندلس في كتاب، فصنف «حدائق الأزاهر في مستحسن الأجوبة المضحكة والحكم والأمثال والحكايات والنوادر»⁽²⁰⁾. ومع ذلك فقد لوحظ أن نسبة الفكاهة الأندلسية قليلة في حدائق ابن عاصم إذا ما قيسَت بالأخبار المشرقية الواردة فيه!⁽²¹⁾

لم يكن الظرف مجرد تسلية اجتماعية أو ضربا من الأقوال المستملحة أو المواقف الضاحكة، إنما هو وسيلة مثلى للتخلص من الأحاسيس المؤلمة⁽²²⁾. بل اتخذها المسلمون منذ القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي علاجا لبعض الأمراض، فقد لاحظ أبو الصلت أمية بن عبدالعزيز الداني (ت: 520هـ / 1126م) وجود مُضحكٍ مُقيمٍ في مشافي مصر، ويجري استدعاؤه للمرضى كما يُستدعى الأطباء «فيدخل على المريض فيحكي له حكايات مضحكة، وخُرافات مُسلية، ويخرج له وجوها مضحكة، وكان مع ذلك لطيفا في إضحাকে، وبه خبيرا وعليه قديرا، فإذا انشرح صدر المريض وعادت إليه قوّته تركه وانصرف، فإن احتاج إلى معاودة المريض عادته إلى أن يبرأ، أو يكون منه ما شاء الله»⁽²³⁾.

وعلق «الداني» على روايته تلك بإظهار أمنيته بنشر مثل هذا اللون من العلاج على نطاق أوسع، إذ «لا مضرّة فيه ولا غائلة له، بل أمره على العليل هين، ونفعه ظاهرٌ بيّن، كيف لا وهو ينشط النفس ويبسط الحرارة الغريزية، ويقوّي القوى الطبيعية، ويقوّي البدن على دفع الأخلاط الرديّة المؤذية والفضول»⁽²⁴⁾.

ثم جاء «ابن خاتمة الأندلسي» (ت: 770هـ / 1368م)؛ ليؤكد جدوى الظرف في علاج الأمراض النفسية، فوضع «أخبار الفكاهات» في المرتبة الثانية بعد قراءة القرآن الكريم، لدفع الغمّ وكل ما يُحزن النفس، فقال: «... وأما الجنس السادس وهي الأمراض النفسانية فأصلحها التعرض للمسرّات والأفراح وبسط النفس وانشراح الصدر وامتداد الآمال، فليستدع ذلك بما أمكن ذلك من الأمور المباحة ومجالسة من تلهج النفس بحديثه وينصرف الفكر إليه، ولا جليس أنس من كتب

الله عز وجل، قال تعالى «ونُنزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين». ومن لم يوفق لذلك فعليه بمطالعة كتب التاريخ؛ خصوصا أخبار الفكاهات ومناشدة الأشعار الغزلية وما في معناها، وليحذر التعرض للغير وكل ما يحزن النفس ويجلب الغم ويُلْهي عن ذلك بكل وجه يمكن، فإنه من الأسباب القوية لحلول هذا العارض، فأتعب الناس في هذه النازلة أرباب العقول، وأرواحهم البُلّه وأصحاب الفراغ، وكذلك فليجتنب ما يعود على النفس برؤّع أو فزع أو غضب، أو انزعاج، وبالجملّة ما يحرك الباطن حركة غير معتدلة ولا مرضية والله أعلم. فهذه الأمور هي التي ينبغي لمن شاء حفظ صحته في هذا الحادث أن يُعنى بها ويُراعيها باستقصاء من غير مسامحة»⁽²⁵⁾.

ويُستفاد مما تناثر في بطون المصادر الأندلسية من المُلح والمفاكهات؛ أن المجتمع الأندلسي عاشقٌ للظرف، متذوّقٌ له، وقد تهيأت له من الأسباب الثقافية والمادية والاجتماعية ما تحمله إلى بلوغ الغاية في الاستظراف، وقد أثبت الجبّاري هذا بقوله: «... ولشطار الأندلس من النوادر والتنكيات، والتركيبات وأنواع المضحكات، ما تملأ الدواوين كثرتُه، وتُضحك الثكلى وتُسلي المسلوب قصته، مما لو سمعه الجاحظ لم يعظم عنده ما حكي وما رُكب، ولا استغرب أحدٌ ما أورده ولا تعجب، إلا أن مؤلفي هذا الأفق طمحت همهم عن التصنيف في هذا الشأن فكاد يمر ضياعا، فقامت محتسبا للظرف فتداركته جامعا فيه ما أمسى شَعاعا»⁽²⁶⁾.

2 - أنماط الظرفاء

شاع في الأذهان أن الظرف وصناعة الفكاهة توشك أن تكون حكرًا على العامة من أغمار الناس لكونهم يبتذلون ولا يتوقرون. فهم من يُنتج الظرف والفئات العليا من المجتمع تستهلكه، إذ يبحثون عن هؤلاء وعن أخبارهم ويغدون عليهم الصلات الجزيلة. والواقع أن أنماط الظرفاء تنوعت ووُجِدَت في مختلف فئات المجتمع الأندلسي، فكلٌّ يتظارف وفق ثقافته وأسلوب تنشئته. غير أنه يجدر بنا توخي الحذر في إطلاق صفة المُضحكين على كل من كان معروفًا بالدُعاة، فثمة فرقٌ واضح بين الرجل الظريف الذي يستثمر حدثًا ما فيخلق منه دُعاة طريفة يتحول معها الحدث إلى حالة ضاحكة تشبه ما يسمى بـ «كوميديا الموقف»، وبين الرجل الذي امتهن صناعة الأخبار المضحكة وتوليد الحكايات المستطرفة، واتخذ من هذا الفن مهنة لاستخراج الدراهم والدنانير، واستدراار الأرزاق.

ينتمي إلى الصنف الأول شخصيات تتمتع بمكانة رفيعة في المجتمع، كالخلفاء والأمراء، إذ كانت لهم عناية فائقة بتطعيم قصورهم برجالٍ من ذوي القدرات الخاصة في مجال الضحك، فمجالس سُليمان بن عبدالرحمن الداخل⁽²⁷⁾ تتسم بالدُعاة في معظم أوقاتها⁽²⁸⁾، بينما اتخذ الخليفة

الناصر (300 - 350هـ / 912 - 961م) الشاعر أبا القاسم لب⁽²⁹⁾ لـ «المجون والتطايب»⁽³⁰⁾. وعُرف أبو عبدالرحمن محمد بن طاهر، المتغلب على مدينة مُرسية⁽³¹⁾ في عصر الطوائف (455 - 471هـ / 1063 - 1078م) بعلمه، وأدبه، «ودُعابة غالبة عليه لا يدعها بحال»⁽³²⁾. لكن الأهم من هذا هو أن بعضهم كان ظريفا في مجالسه الخاصة، كالذي روي من أن الخليفة الناصر لدين الله عبدالرحمن بن محمد جلس يوما ومعه الوزير عبدالملك بن جهور⁽³³⁾، والشاعر أبو القاسم لب، فطلب من كل واحدٍ منهما أن يهجو صاحبه، لكنهما امتنعا. فابتدأ الناصر يهجو الشاعر، فقال:

لبُّ أبو القاسم ذو لحيةٍ	طويلة في طولها ميلٌ
فتشجع الوزير واستطرد:	
وعرضها ميلانٌ إن كُسرت	والعقل مأفون ومدخولٌ
لو أنه احتاج إلى غسلها	لم يكفه في غسلها النيْلُ

فضحك الناصر وقال: إنه سبَّب لك القول فقل!
فقال لب:

قال أمين الله في خلقه	لي لحيةٌ أزرى بها الطولُ
وابن جهير قال قول الذي	مأكوله القرصيل والفولُ
لولا حيائي من إمام الهدى	لنخست بالمنخس شو...

ثم سكت. ولم يُكمل البيت الأخير، فقال الناصر: قُول، أي أكمل.
فقال الشاعر: أنت هجوته يا مولاي، فضحك الناصر وأمر له بِصلة⁽³⁴⁾.
وتفسير «شو قول» (su culo) بعجمية أهل الأندلس «رُدْفه ويصير معنى البيت الأخير:
لنخست بالمنخس ردفه»⁽³⁵⁾.

تُرى! هل كان هذا المجلس الظريف للناصر يُعد من الأيام الأربعة عشر التي ذاق فيها الراحة طوال فترة حكمه التي ناهزت الخمسين عاما؟⁽³⁶⁾ ربما! فالناصر قضى شطرا من عُمره في توحيد الأندلس واستئزال الثائرين في مختلف أنحاءها، وإعادة تأسيس الإمارة الأموية فيها وتجديد ما طُمِس من رسومها، وتطلب ذلك منه صرامة وجِدًّا ويقظة استغرقت معظم أوقاته، ومع ذلك وَجَدَ فسحة من الوقت ليضحك، وليصنع الضحك مع خواص رجاله. ومن لا يعرف الهزل فلن يعرف الجد.

وعلى أي حال؛ فإن مجالس الظرف تكشف عن جوانب حضارية في حياة المجتمع، ومن بينها استعمال اللغة الدارجة أو مفردات، منها أثناء التخاطب أو «التطايب» بالكلام الضاحك، وهذا شيء مفهوم بالنظر إلى كون الظرف يستدعي التخفف من الصفة الرسمية للشخصية. فشاعر الخليفة قفل أبياته بكلمة «رومانثية» جارية على ألسنة الناس، وضحك لها الخليفة والحاضرون على الفور، لكونها مألوفة لديهم. ومثل هذه الإضاعات تؤكد حجم التأثير والتأثير الحضاري المتبادل في الأندلس بين المسلمين ورعاياهم من الإسبان النصارى⁽³⁷⁾.

في تلك الفترة كانت مجالس الكبراء يغشاها العلم ويتدارسونه، ويمتزج به الظرف في معظم الأحوال، ففي مجلسٍ ظريف للأمير المنذر بن عبدالرحمن⁽³⁸⁾، وكان المنذر مهتما بعلم اللغة «سأل المنذر بن عبدالرحمن محمد بن مبشر الوزير في بعض مجالسه: كيف تأمر المرأة، بالنون الثقيلة، من غزا يغزو؟ فأجال ابن مبشر فيها فكره فلم يتجه له جوابها، فقال له: يا أبا الحكم، ما رأيت أشنع من مسألتك! الله يأمرها أن تقر في بيتها، وأنت تريد أن تأمرها بالغزو»!⁽³⁹⁾.

فهنا يتظارف الوزير مع الأمير، وهما يتدارسان دقائق من علوم اللغة.

أما عصر الطوائف (422 - 483 هـ / 1030 - 1090 م)؛ فهو وإن كان مُتجهما سياسيا، إلا أن الظرف كانت له دولةٌ ورجال وقتئذ، إذ رقت شمائل أهل الأندلس ولطفت طباعهم، ويُمكن تفسير ذلك إما بالمستوى العلمي والثقافي الباهر الذي حققته الأندلس، وإما بسبب ما أصابته من ترفٍ ورغدٍ في العيش. وتطالعنا المصادر بأسماء عددٍ من المضحكين في الأندلس ممن كانوا يختلفون إلى القصور والدُور، فيملأونها بهجة وظرفا، ثم يملأون منها جيوبهم بالصلات والأعطيات. فمن هؤلاء المضحك المعروف بلقب «الزرافة»، وكان يلتزم الخدمة عند سليمان «المعروف بلقب: الغزال» بن عبدالرحمن المرتضى بن محمد بن عبدالملك بن الناصر⁽⁴⁰⁾، وحدث ذات يوم أن حضر إلى مجلس سليمان عددٌ من خواصه. وقد أراد هؤلاء تزجية الوقت ببعض الألعاب المسلية، فلعبوا لعبة أفضوا فيها إلى أن تقسموا اثنين اثنين، كل شخص ورفيقه، فقال سليمان: «ومن يكون رفيقي؟» فقال المضحك: «يا مولاي، وهل يكون رفيق الغزال إلا الزرافة؟»⁽⁴¹⁾.

ومنهم أيضا المضحك الملقب بـ «الخطارة»⁽⁴²⁾، وقد اختص بمجالسة ملك بطليوس⁽⁴³⁾ المتوكل بن الألفطس (464 هـ - 488 هـ / 1072 - 1095 م).

وحين نلّم بشخصية المعتمد بن عباد (461 - 484 هـ / 1069 - 1091 م) ملك إشبيلية⁽⁴⁴⁾ في عصر الطوائف، فإننا نستحضر شخصية استكملت أسباب الظرف واجتمعت لها أدواته، فضلا عن كونه من إشبيلية التي عُرفت بكثرة ظرفائها ووفرة متنزهاتها، إذ وصفها الحجاري بقوله: «أهل إشبيلية أكثر العالم طنزا وتهكما، قد طبعوا على ذلك»⁽⁴⁵⁾.

ولم يكن المعتمد، وهو رجلٌ مقبل على الحياة يستمتع بمباهجها، ليخبس نفسه عما يجري في طرقات إشبيلية وميادينها من نوادر ومُلح، فلِطالما أشارت المصادر إلى مخالطته الناس ومشاركتهم اجتماعاتهم. لقد كان قريبا منهم، متأثرا بشخصية إشبيلية الظريفة، حتى إن قصة زواجه من اعتماد الرميكية إنما نُسجت خيوطها الأولى في ميدان من ميادينها وهو يتجول، وبدأ التعارف بينهما في جو ظريف، كان الشعر فيه هو سيد الموقف⁽⁴⁶⁾.

واشتهر نهر إشبيلية (الوادي الكبير) والمتنزهات بجواره بكونه متنفسا عاما لأهل المدينة، وميدانا لفرسان المرح والفكاهة منهم، كما في وصف الحجاري له: «نهر إشبيلية ومُتنزهها هو ميدان لهُوهم ومُضحكاتهم وتُنديرهم»⁽⁴⁷⁾. وقد حضر المعتمد هذه التجمعات غير مرة، مُستترا للترويح عن نفسه، وشارك في المَرَح والمتعة. وفي ذات مساء مرّ برفقة وزيره ابن عَمّار (ت: 479هـ/ 1086م)⁽⁴⁸⁾ بدار رجلٍ منهم، عُرف بنوادره وطرائفه، فقال المعتمد لوزيره ابن عمار: «تعال نضرب على هذا الشيخ الساقط الباب حتى نضحك معه. فضربا عليه بابه، فقال: من هو؟ فقال ابن عباد: إنسانٌ يرغب أن تُقَدَّ له هذه الفتيلة، فقال: والله لو ضرب ابن عباد بابي في هذا الوقت ما فتحت، قال: فإني ابن عباد، قال: مصفوعٌ ألف صفقة، فضحك ابن عباد حتى سقط إلى الأرض، وقال لوزيره: امض بنا قبل أن يتعدى القول إلى الفعل، فهذا شيخ ركيك. ولما كان من غد تلك الليلة وجه له ألف درهم، وقال لموصلها يقول له: هذا حق الألف صفقة متاع البارحة»⁽⁴⁹⁾.

في الحالة السابقة؛ نلاحظ أن السياسي هنا لا يصنع الفكاهة في مجلسه، وإنما يبحث عنها لدى العامة وفي أماكنهم متى كان ذلك مُمكنا. هذا مع ملاحظة أن المعتمد بن عباد رجل أدب وشعر مثلما هو رجل سياسة وحرب، وللأدب مقتضياته التي توجب على الأديب مخالطة الناس وقراءة أفكارهم، واستثمار مفاكهااتهم كمادة للأدب والشعر.

لقد فتح المعتمد للظرفاء أبواب قصره، وكانوا يرتادون مجالسه، وهي مجالس علم وأدب وشعر وفكاهة أيضا حتى في أوقات البأس. زاره يوما شاعرٌ من تَنَس⁽⁵⁰⁾، والمعتمد إذ ذاك في سَبْتَة⁽⁵¹⁾ متوجها للقاء يوسف بن تاشفين (456 - 500هـ/ 1065 - 1106م) للاستنجاد به، وجرى في المجلس ذكر فرس أدهم في الأندلس، ثم نام الشاعر الضيف في المجلس وخرج منه صوت، فلما استيقظ قال كالمعتذر من نومه: «إن هذا النوم سلطان» فقال بعض الحاضرين: «صدقت، وقد سمعنا طَبْلَه»، فمضى الشاعر يقول: «رأيتُ في منامي كأن السلطان - يعني المعتمد - أعزه الله قد حملني على فرس أدهم؛ من صفته كذا وكذا» فقال المعتمد: «صدقت، قد سمعنا تحتك صهيله»⁽⁵²⁾. لقد كان حوارا كوميديا غير متوقع لكون المناسبة غير مُواتية له، إذ صنعته الظروف، ثم ظرافة الشاعر الضيف، فظرافة المعتمد وأصحابه. لقد رأى المعتمد توثيق هذا الموقف الضاحك

بالشعر على طريقة «قصة وقصيدة»، ويليغ أعلى درجات الكوميديا حين تمتزج الفكاهة بالمهارة في الحوار، ثم بالإبداع شعرا. ولذا التفت المعتمد إلى جلسائه وقال: قولوا في هذا شيئا. فقال بعض الحاضرين⁽⁵³⁾:

وَضْرُطَةُ كَالْجَرَسِ

فَرَدَّ الْمَعْتَمِدُ:

أَوْ كَصْهِيلِ الْفَرَسِ

فَقَالَ الشَّاعِرُ:

أَقْلَتْهَا صَاحِبُنَا

فَقَالَ الْمَعْتَمِدُ:

عِنْدَ انْصِرَامِ الْغَلَسِ

فَقَالَ الشَّاعِرُ:

سَمِعْتُهَا مِنْ سَبْتَةٍ

فَقَالَ الْمَعْتَمِدُ:

وَأَصْلُهَا مِنْ تَنَسٍ

تلك مهارة فذة في التعبير عن الموقف الضاحك وتحويله إلى مُسَاجلة شعرية زادت به ابتساما فوق ابتسام، والأهم من ذلك هو أن الموقف جرى في وقت بأسٍ وشِدَّة، فالمعتمد كان في طريقه إلى مراکش⁽⁵⁴⁾، وهو يحمل على عاتقه المستقبل السياسي للأندلس، ولم يمنعه ذلك من الاستظراف والاستمتاع بالظرفاء حين تهيأت له أسباب ذلك.

لئن ابتسم المعتمد في موطن جِدٍ وقلق؛ فإن الأندلس أيضا ابتسمت في أحلك عصورها المتأخرة، فعندما ننظر في أمراء الأندلس المتأخرين، في عصر بني الأحمر بغرناطة (729 - 897هـ / 1232 - 1492م)، نرصد حالات من الاستظراف عند الطبقة السياسية، فمن ذلك ما قيل عن السلطان محمد بن يوسف بن محمد بن نصر (الغالب بالله) (629 - 672هـ / 1232 - 1273م)، من أنه دخل يوما على ابنه يوسف بن محمد (ت: 660هـ / 1261م) وكان مُحبا للعلم، وقد بلغ أباه أنه مال إلى دراسة علم النجوم وأفرط في ذلك، فشَقَّ ذلك على الأب لكونه يُعد ابنه للسياسة لا العلم، وشَتَّان ما بين (سياسة الأقاليم ورياسة الأقاليم)، فقرَّر السلطان الأب أن يزور ابنه يوما في منزله لهذا الغرض، فدخل المجلس، وإذا به يرى مُجلدات كثيرة، فسأل الأب: ما هذه يا يوسف؟ فأشفق الابن أن يقول إنها كتب في علم النجوم والفلك لما يتوقعه من إنكار أبيه، فأجاب مُورِّيا عنها بالأدب: «يا مولاي هي كتب أدب». اطمأن السلطان الأب نوعا ما لهذا الجواب، لكنه تظارف في تعليقه

الذي أنهى به المجلس، إذ ردّ على كلام ابنه بأنها كتب أدب، قائلا: «يا ولدي، ما أخذناها - يعني السلطنة - إلا بقلّة الأدب»⁽⁵⁵⁾، إشارة منه إلى الثورة على ملوك كانوا تحت طاعتهم، فغرّب في حُسن النادرة⁽⁵⁶⁾.

ويمكن أن نخرج من هذا الموقف بملاحظة أن الظرف قد يؤدي رسائل سياسية، لكونه أسلوبا جيدا في تضمين أفكار معينة في إطار لطيف.

وثمة موقف آخر، فيه لوعة وشدة، وهل هناك ما هو أشدّ وأقسى من خلع السلطان عن مُلكه وزوال نعمته؟ ومع هذا أبي الظرف الأندلسي إلا أن يحضر على لسان المكروب المحزون! فقد حدث أيام إقامة السلطان أبي عبدالله محمد بن محمد بن محمد بن يوسف (701 - 708هـ / 1302 - 1309م) بقصر «نجد»⁽⁵⁷⁾ في غرناطة، أن شاهد مجموعة من الغربان وقعت على سقف قصره، وكان شديد التطير والقلق لذلك، وكان من بينها غراب شديد الإلحاح، حادّ النعيب والصياح، فأمر السلطان الرماة من مماليكه ليرموهم بأنواع القسي، فأبادوا عددا كبيرا من الغربان ما عدا ذاك الغراب ذا النعيب والصياح، فلما انتقل السلطان محمد إلى سكنى قصر الحمراء، ظهر ذلك الغراب مرة ثانية على سقفه، وحدث أن خلع السلطان محمد من عرشه سنة (708هـ / 1309م) ولما أهبط مخلوعا إلى قصر «شنيل»⁽⁵⁸⁾ تبعه أيضا ذاك الغراب، وقام في بعض السقف أمامه، فالتفت إليه السلطان محمد، وقال يخاطبه: «يا مشؤوم، يا محروم بين الغربان، قد خلّصت أمرنا، ولم يبق لك علينا طلب، ولا بيننا وبينك كلام. ارجع إلى هؤلاء المحارم فاشتغل بهم»، فانقلب المشهد ضحكا بعدوبة منطقته وخفة روحه، رغم حالة الكآبة⁽⁵⁹⁾. والذهنية الأندلسية - كما العقل العربي - تتشام بالغربان، إذ هي رمزٌ للغروب والاعتراب⁽⁶⁰⁾.

قد يكون أمرا مفهوما حين يجيء الظرف من السياسي، وهو الذي أيقظته الحوادث وحزبته الخطوب، لكنه أمرٌ غير مألوف أن يجيء من الفقيه الذي ارتسمت ملامح الجدّ على جبينه، واتشح برداء الوقار في هيئته! بل إن الالف هنا هو أن ظُرف الفقهاء أكثر من ظُرف الساسة وأرق! ويظهر أن مخالطتهم شبه الدائمة لأغمار الناس وانغماسهم في تفاصيل حياتهم - وفيها الضاحك والبالي - قد جعلهم أحسن تذوقا للظرف وأكثر استعدادا للتظارف وإصابة معناه. لقد جاء إسهام ذوي الهيئات الشريفة وأكابر المجتمع الأندلسي على مرّ عصور الإسلام في الأندلس، ليؤكد أن الساسة ليسوا وحدهم من يصنع الظرف في أوقات فراغهم، أو يبحث عنه حين تكلّ نفوسهم، أو يستمع إليه في مجالسه فيستمع به؛ وإما للفقهاء والقضاة نصيبٌ معلوم من الظرف والاستظراف، ولعل الفقيه محمدا بن عيسى الأعشى⁽⁶¹⁾ (ت: 222هـ / 836م) يأتي في مقدمة أولئك الذين امتازوا بخفة الظل ولطافة الروح، «وكانت فيه دُعاة له فيها أخبار فاشية محفوظة»⁽⁶²⁾. وكان يُمازح كثيرا أبا

عُقبة الأسوار بن عُقبة⁽⁶³⁾، ويُكنيه أبا عَقَبَة (بفتح العين والقاف)، فلما تولى الأسوار بن عقبة القضاء بقرطبة، واتاه الفقيه الأعشى يوما للشهادة في إحدى القضايا، قال القاضي الأسوار لصاحب القضية: زدني في بيّنة. ففهم الفقيه الأعشى مُراد القاضي وقال: «أظنك أكرمك الله لم تقبل شهادتي» فأجابه الأسوار: «أنت أكرمك الله جاداً في شهادتك هذه أو هازل؟ إني أعرفك كثير الهزل، فعرفني إن كنت صدعت بها عن حق، فمثلك لا تُرد شهادته، وإن كانت من اهتزالك فقد وقفها»⁽⁶⁴⁾. لقد علّق الأعشى على هذا الموقف من القاضي الأسوار بقوله: «... لقد قطعني عن كثير مما كنت استريح إليه من الدُعاة بعد مجلسي معه، فرجما هممت بالشئ فأذكر كلامه لي فيمنعني»⁽⁶⁵⁾.***

لقد كان الأعشى مُقبلاً على الدُعاة في مُعظم أوقاته، إلى درجة أن الأمير الحكم بن هشام (108 - 206هـ / 726 - 821 م) امتنع عن توليته منصب قضاء الجماعة بقرطبة لإفراطه في الدُعاة، رغم اعترافه شخصياً بعلمه وفضله، فكان مما قاله في ذلك، حينما عرض عليه وزراؤه أسماء المرشحين لهذا المنصب: «... ما أرى غير فقيه البلد محمد بن عيسى الأعشى، وما يَغْمني منه غير إفراط الدُعاة التي فيه...»⁽⁶⁶⁾. فردّ الفقيه الأعشى على ملاحظة أمير الأندلس، بقوله: «... أما القضاء فإني والله لا أقبله البتة، ولو فعل بي وفعل، فلا يحتاج الأمير أبقاه الله أن يكشف إلي وجهه في ذلك. وأما الدُعاة فعلي بن أبي طالب رضي الله عنه لم يدعها للخلافة أَدعها للقضاء؟»⁽⁶⁷⁾.

يُستفاد من النص السابق أمران؛ أولهما أن الأمير الحكم أرسل أحد كبار موظفيه إلى الفقيه الأعشى ليعرض عليه منصب القضاء على أن يترك دُعابته، فاختر الفقيه أن يُرسل نفسه على سَجِيّتها! وتلك قيمة مضافة إلى دنيا الظرف والظرفاء. والأمر الثاني هو أن كلمات الفقيه الأعشى تُمثل محاولة أندلسية مبكرة لتأصيل الظرف وتأسيسه اجتماعياً بلا تحرّجٍ أو وَجَل، على الأقل في أوساط أهل العلم.

ولسوف تتلوها محاولة أخرى سلكت الاتجاه ذاته، ولكن بعد مُدّة من الزمن؛ فقد عُرف الفقيه أبو محمد عبدالله بن يحيى بن دَحُون⁽⁶⁸⁾ (ت: 431هـ / 1039م) بالفكاهة في المجالس، ويؤثر عنه أنه خرج يوماً يتنزّه مع جماعة من أصحابه في أحد مُتنزهات قرطبة، فرأى من أحدهم سَمْتاً ووقاراً لم يُعجبه، ومال إلى تنشيطه وبسطه قائلاً: «كان محمد بن عبدالحكم الفقيه رحمه الله يقول: استعمال الوقار في النُزه مثل الممازحة والفكاهة في مجلس الحفلة، فدع ما أنت فيه الآن وخالطنا على ما نحن فيه تُريح»⁽⁶⁹⁾. والمتأمل في هذه الكلمات، وما اشتملت عليه من مقارنة بين الفكاهة والوقار، وأهمية كل منهما ووقت استعماله، ليلحظ بأن هذه المقولة كأنها هي تأصيل آخر للظرف والاستظراف، أو هي مُقدمة نظرية للفكاهة. على أننا لا نستطيع أن نغض الطرف عن المساحة الزمنية بين النصين: السابق والأسبق. فكم بين مقولة الفقيه الأعشى ومقولة الفقيه

ابن دحون من سنوات تناهز المائة وخمسين عاما! وهي تدعو إلى التساؤل حول ما إذا كان الظرف لم يتسلل إلى مجتمع الفقهاء إلا في حالات نادرة؟ ربما يكون هذا صحيحا، إلا أنه لم يمنع ظهور فقهاء قضاة امتازوا بالدعابة وصناعة الظرف، ومن بينهم قاضي الجماعة منذر بن سعيد⁽⁷⁰⁾ (ت: 355هـ/ 965م) «وكانت فيه دعابة حسنة»⁽⁷¹⁾. خُذ - مثلا - هذا الموقف الطريف له برواية ابنه «سعيد بن منذر» قال: «قعدنا ليلة من ليالي شهر رمضان المعظم مع أبينا للإفطار بداره البرانية، فإذا سائل يقول: أطعمونا من عشاءكم أطعمكم الله تعالى من ثمار الجنة هذه الليلة، ويكثر من ذلك، فقال القاضي: إن استجيب لهذا السائل فيكم فليس يصبح منا واحد»⁽⁷²⁾.

والمفارقة هنا هو أن الظرف الذي منع الفقيه الأعشى من ولاية القضاء في القرن الثالث الهجري، لم يكن حائلا أمام الفقيه منذر بن سعيد لولاية قضاء الجماعة في القرن الرابع الهجري. وهذا يعكس تطورا في المفهوم الاجتماعي للظرف.

لقد استعرضنا - فيما سبق - نماذج لاستظراف كل من السياسي والفقيه في المجتمع الأندلسي، وهما بالتأكيد لا يُمثّلان كل أنماط الظرفاء في المجتمع الأندلسي، إلا أنهما قادة هذا المجتمع، فهما منه بمنزلة المملح في الطعام على حد وصف المؤرخ ابن حيان: «فلم تزل آفة الناس منذ خلقوا في صنفين منهم، هم كاملح فيهم: الأمراء والفقهاء، قلما تتنافر أشكالهم، بصلاحهم يصلحون، وبفسادهم يُرَدّون...»⁽⁷³⁾.

3 - خصائص الظُرف

تعددت خصائص الظرف في الأندلس، وفقا لما يتطلبه الموقف الطريف وشخصية الأطراف التي صنعتها. وقد أشاد «المقري» بظرافة الأندلسيين في الحوارات وفي الأجوبة، فقال: «ولأهل الأندلس دُعابة وحلاوة في محاوراتهم، وأجوبة بديهة مسكتة والظرف فيهم والأدب كالغريزة، حتى في صبيانهم ويهودهم فضلا عن علمائهم وأكابرهم»⁽⁷⁴⁾. ولكأما اتجه «المقري» في هذه الإشارة الموجزة، إلى تحديد خصائص الظرف الأندلسي، وطبقات الظرفاء. ويمكن الانطلاق من هذا النص الموجز في مبناه، والمكثف في معناه، إلى تقسيم حالات الظُرف إلى الخصائص والسّمات التالية:

أ - الحوار

لطالما وُلد الظرف من رَجَم الحوار المتبادل بين طرفين فأكثر، وتكون بواعثه إما الضجر من نوعية الحوار، وإما عدم استيعاب أحدهما لكلام صاحبه، وإما للاستظراف بينهما. هنا يلجأ الطريف المُحاور إلى إنهاء الحوار بطريقته الخاصة التي لا يُحسنها صاحبه، أو لا يُجاريه فيها.

وقد كان للظرفاء الأندلسيين مساجلات حوارية أرسلوا فيها الكلام عفو الخاطر، وأظهروا مهارة في توجيه معانيه، ونثروا طرائف ونوادر في حواشيه. فمن ذلك مثلاً: ما وقع للزُهري⁽⁷⁵⁾ خطيب المسجد الجامع بإشبيلية - وكان أعرج، إذ خرج مع ابنه يوماً إلى نهر الوادي الكبير وذلك قبيل عيد الأضحى، فلقي قوماً في مركب، فقال بعضهم على سبيل التندر مُشيراً إلى ابن الزهري: «بكم هذا الخروف؟» فقال الزهري: «ما هو للبيع»، فقال وأشار هذه المرة إلى الشيخ الزهري: «بكم هذا التيس؟» فرفع الزهري رجله العرجاء وقال: «هو مَعيب لا يُجزئ في الضحية». فضحك كل من حضر، وعجبوا من لطف خُلُقهِ⁽⁷⁶⁾.

وأحسب أن الفقيه الزهري ما خرج إلا ليستزّوج، فهو يعلم جيداً أن هذا المكان هو ميدان الظرف والظرفاء في إشبيلية، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك من قبل، ولذا كان وقتئذ مستعداً للتظاريف. ومن خطيب جامع إشبيلية إلى قاضي طليطلة⁽⁷⁷⁾ أبي الوليد هشام بن أحمد الوقشي الكناني⁽⁷⁸⁾ (ت: 489هـ / 1095م)، فقد جرى في مجلسه حوارٌ ظريف؛ إذ اختصم إليه رجلان، فقال أحدهما: «يا فقيه. اشتريت من هذا اثني عشر تيساً حاشاك!» فأسرع الفقيه قائلاً: «أحد عشر»⁽⁷⁹⁾. فالْمَشْتَكِي يُريد أن يُنزه الفقيه عن ذكره التيوس أمامه، لكن صياغته للعبارة لم تكن موفقة، ولذا سارع الفقيه الوقشي إلى تصحيحها والتفكه بها في آنٍ واحد.

هناك حوارات ظريفة لكنها تحمل في طياتها نصائح وإرشادات، وقد شاء الظرفاء فيها أن يبذلوا النصح والرأي لمن طلبه بأسلوب لطيفٍ خفيف أدعى للقبول من الصرامة في القول، فقد عُرف حاتم بن سعيد بن خلف بن سعيد⁽⁸⁰⁾ بكثرة هزله ونوادره، وقُرب منزلته من ابن مَرْدَنِيْش⁽⁸¹⁾ (ت: 567هـ / 1171م) أمير مُرْسِيّة «فصار يُحمل منه ما لا يُحمل من غيره». وقد حضر يوماً إحدى المعارك مع ابن مردنيش، وفي ذلك اليوم أبلى ابن مردنيش بلاءً حسناً، ووالى الكرّ المرة بعد المرة، وذلك بمراى من حاتم بن سعيد. فالتفت إليه الأمير قائلاً: «يا قائداً أبا الكرم، كيف رأيت؟ فقال له حاتم: لو رآك السلطان اليوم ل زاد في مرتبك»⁽⁸²⁾. فضحك ابن مردنيش، وعلم أن حاتماً أراد بقوله أن المخاطرة لا تليق به، وإنما هو للثبات والتدبير⁽⁸³⁾.

وحيثما تكون مجالس العلم تكون الفرصة مهيأة لحوار ظريف مبعثه سوء الفهم في المقام الأول، كما في هذا المشهد الضاحك للنحوي الأديب الظريف هُذَيْل الإشبيلي⁽⁸⁴⁾ (ت: 602هـ / 1205م)، إذ كان عنده طالبٌ يقرأ عليه قول كُثَيّر⁽⁸⁵⁾:

حيَّتْكَ عَزَّةٌ بَعْدَ الْهَجْرِ وَانصَرَفَتْ فَحَيٍّ وَيَحْكُ مِنْ حَيَّاكَ يَا جُمْلُ

فصَحَّفَهُ الطَّالِبُ وَقَالَ: «جَتَّتْكَ عُرَّةٌ»⁽⁸⁶⁾. فردَّ أبو الحسن: «وكذلك بالله ترجع يا ولدي ولو

قريت سنة»⁽⁸⁷⁾.

ب - المهارة اللغوية

يُمكن اعتبارها سمة فاخرة من سمات الاستطراف؛ إذ اجتمع فيها سرعة البديهة، وبلاغة العبارة، ودقة الوصف، مع خفة الروح. أو هي بمعنى ثان: وعاءٌ ضمَّ أنواعاً من الذكاء: الذهني، واللغوي، والاجتماعي. ولسوف نستشهد هنا بنموذجين: أولهما «منثور» من القرن الخامس الهجري، وثانيهما «منظوم» من القرن السابع الهجري.

ففي يومٍ من أيام المعتمد بن عباد الظريفة في إشبيلية، خرج برفقة وزيره وصديقه ابن عمار ببعض أرجاء إشبيلية فلقيتهما امرأة ذات حُسن مفرط فكشفت وجهها وتكلمت بكلام لا يقتضيه الحياء، وكان ذلك بموضع الجبَّاسين الذين يصنعون به الجبس، والجَّيارين الصانعين للجير بإشبيلية. فالتفت المعتمد إلى موضع الجَّيارين، وقال: «يا ابن عمار... الجَّيارين! ففهم مراده، وقال في الحال: يا مولاي... والجَّباسين»⁽⁸⁸⁾. فلم يفهم الحاضرون المراد وتحيروا! فسألوا ابن عمار فقال له المعتمد: «لا تبعها منهم إلا غالية». وتفسيرها أن ابن عباد صحَّف «الحَيَّا زين» بقوله «الجَّيارين»، إشارة إلى أن تلك المرأة لو كان لها حياء لازدانت، فقال له «والجبَّاسين» وتصحيفه «والخنا شين»، أي وهي وإن كانت جميلة بديعة الحسن لكن الخنا شأنها⁽⁸⁹⁾.

تلك مهارة لغوية عالية في توجيه الكلام مع ملاحظة أن دور ابن عمار فيها كان أقوى وأظرف من دور ابن عباد، إذ هو مَنْ وقع عليه عبء الجواب والردّ.

ويظهر أن ابن عمار كان مُتمرسًا بمثل هذا اللون من الاستطراف، فقد دخل عليه يوما الشاعر أبو بكر بن اللبَّانة المعروف بالداني⁽⁹⁰⁾ (ت: 507هـ / 1113م)، فأراد ابن عمار أن يندُر به فقال له: «اجلس يا داني، بغير ألف». فأجاب ابن اللبَّانة: «نعم يا ابن عمار، بغير ميم»⁽⁹¹⁾.

وفي النموذج الآخر (المنظوم) كان للشعر الظريف نصيبٌ في مفاكهة الخلان ومُداعبة الإخوان، فقد شاع أن بعض قضاة لُوشة⁽⁹²⁾ كانت له زوجة اشتهرت بدقة معرفتها في الأحكام والنوازل، وكان في مجلس قضاؤه تنزل به النوازل فيقوم إليها فتُشير عليه بما يحكُم به، وعُرف بذلك وشاع عنه. فكتب إليه بعض أصحابه مُداعبا بقوله:

وأحكامها في الوَرَى ماضية

(ويا ليتها كانت القاضية)⁽⁹³⁾

وعرضها ميلان إن كُشرت

فيا ليتَه لم يكن قاضيا

ج - الجواب المنسكت

وهو تعليقٌ خاطف على سؤال مُخرج، ويتكون من جُمْلٍ قصيرة يردُّ بها أحدُهم على الكلام الموجه إليه، فيصنع ظرفاً ويثير ضحكا.

فمن ذلك مثلاً؛ ما جرى في مجلس المأمون يحيى بن ذي النون (435 - 467هـ / 1043 - 1075م) صاحب طليطلة؛ إذ حضر خواصه وفيهم القاضي أبو الوليد هشام الوقشي، فقدم لهم نوع من الحلوى يُعرف بـ «آذان القاضي»، فتهافت جماعة منهم عليها فأكثروا من أكلها، وذلك للتندر بالقاضي، وكان فيما قدم من الفاكهة طبق فيه نوع يُسمى «عيون البقر»⁽⁹⁴⁾، فقال المأمون بن ذي النون للقاضي: «يا قاضي، أرى هؤلاء يأكلون أذنك، فقال: وأنا أيضاً أكل عيونهم»⁽⁹⁵⁾، وكشف عن الطبق وجعل يأكل منه⁽⁹⁶⁾.

أما الوزير الشاعر أبو جعفر الوقشي (ت: 574هـ / 1178م)⁽⁹⁷⁾، فقد رُمي بالتيه والعجب، وقد قال له أحدهم يوماً: «يا أبا جعفر، أنت جملة محاسن، وفيك الأدوات العلية التي هي أهل لكل فضيلة، غير أنك قد قدحت في ذلك كله بكثرة عجبك، وإذا مشيت على الأرض تشمئز منها. فقال له أبو جعفر: كيف لا أشمئز من شيء أشرك معك في الوطء عليه؟»⁽⁹⁸⁾، فكان جواباً مُفجعاً، انتزع من الحاضرين الضحك والإعجاب معاً.

د - الحركة

قد لا يتطلب الظرف لساناً وبياناً، ولا مهارة وذكاء، إذ يكفي أن يقوم أحدهم بحركة معينة في موقف معين يشترك فيها القول والفعل، فتثير الضحك ثم تستظرف وتحفظ، وهذا ما يمكن تسميته بـ «كوميديا الموقف»، أو هو يشبه الرسوم الكاريكاتيرية في المبالغة وتجسيم الحدث⁽⁹⁹⁾. هناك مواقف طريفة يتبادلها كبار موظفي الدولة فيما بينهم، وهي أفخاخ ينصبها أحدهم للآخر، لكنها لا تخرج عن نطاق ما يمكن تسميته بـ «الإخوانيات» أو «مفاكهة الإخوان»؛ ففي عصر الدولة الأموية بالأندلس، فترة الخلافة (316 - 422هـ / 928 - 1030م) كان الحاجب هو أقرب الوزراء إلى الخليفة⁽¹⁰⁰⁾، ومن الطبيعي أن يزدان مجلسه بكوكبة من الوزراء، والفقهاء، والقضاة، والوجهاء. وذات يوم؛ حضر قاضي إشبيلية صُهَيْب بن منيع (ت: 318هـ / 930م)⁽¹⁰¹⁾ إلى مجلس الحاجب موسى بن محمد بن حُدَيْر (ت: 320هـ / 932م)⁽¹⁰²⁾، فلاحظ الحاجب ابن حُدَيْر أن القاضي نقش على خاتمه الذي يختم به سجلاته للمصادقة عليها هذا البيت:

يا عليماً كلَّ غيب كُنَّ رؤوفاً بصهيب

فثابَّ للحاجب رأيي في مُداعبته، فتغافله وأمر باختلاس خاتمه، وأحضر نقاشاً فنقش تحت البيت المذكور:

واستُرَّ العيبَ عليه إنَّ فيه كلَّ عيب

ثم ردّ الخاتم إليه من دون أن يشعر صُهيب بشيءٍ من هذا الفخ الذي دبّره الحاجب، بل ظل يستعمل ختمه هذا في التوقيع على سجلاته حتى فطن له بعد مُدَّة⁽¹⁰³⁾.
هي حركةٌ ظريفةٌ ممزوجةٌ بشعرٍ مُستظرف، أتقن الحاجب ابن حُدَيْرَ نَظْمَه إذ لم يدُسْ فيه ما يخرج عن الآداب العامة أو ما يَسْتَهْجِنُه الناس.

ولئن كان الحاجب - في المثلث السابق - استهدف قاضيا ليتظارف معه؛ ففي عصر الطوائف (422 - 487هـ / 1030 - 1094م) نجد حالة مُعاكسة، قاضيا يستهدف الحاجب ليصنع معه موقفا فُكاهيا، مع ملاحظة أن مفهوم «الحاجب» منذ عصر العامريين فعصر الطوائف، لم يَعدْ بمعناه الوظيفي الذي كان عليه فيما سبق، وإِما صار يدلُّ على الحُكم المطلق⁽¹⁰⁴⁾؛ ففي المَرِيَّة⁽¹⁰⁵⁾ حيث كان يحكُمها زهير العامري (419 - 429هـ / 1028 - 1038م) وقتئذٍ عَرَضَ أَمْرٌ للحاجب زُهير دَعَاه إلى أن يبعث في طلب قاضي المدينة أبي الحسن الرُعيني⁽¹⁰⁶⁾ (ت: 435هـ / 1043م) على عَجَل، لكن القاضي جاءه يمشي بِسَكِينَةٍ وتريث، قليلا قليلا. فلما دخل عليه بادَرَه الحاجب بقوله: «يا فقيه، ما هذا البطء؟ فتأخر الرعيني إلى باب المجلس، وطلب عصا، وشَمَر ثيابه، فقال له زهير: ما هذا؟ قال: هذا يليق باستعجال الحاجب لي، فوقع في خاطري أنه عزلني عن القضاء وولاني الشرطة»⁽¹⁰⁷⁾، فضحك الحاجب زهير واستحلاه⁽¹⁰⁸⁾.

هذه اللقطة الضاحكة التي احتضنها النصّ تحمل رؤية ثلاثية الأبعاد؛ فهي من جهة تكشف عن مكانة بعض قضاة عصر الطوائف - وقد مرّت بنا أمثلة في هذا المعنى - حيث ترسّخت علاقاتهم بملوك الطوائف؛ إذ كانوا يتردّدون على مجالسهم بكثرة، كما تكشف من جهة ثانية عن سمات بعض أصحاب الخطط، فشخصية صاحب الشرطة تتفق مع مهامه الوظيفية، يمشي مُسرعا وبيده عصا، وقد شَمَر عن ساعديه، وهذا ما لا يكون في القاضي حيث السمت والوقار. ومن جهة ثالثة؛ فإن اللقطة كما صوّرها النصّ لا يُمكن مُلامسة الفكاهة فيها بمجرد قراءة ألفاظها، بل بعد تصوّرها في الذهن كمشهدٍ تمثيلي قصير.

وقُلْ مثل ذلك في المشهد التالي، حيث يبلُغ ظُرف الحركة أقصى مداه بحيث يتعذّر توصيفه، فالكتابة عنه تقصّر عن أداء قيمته الفكاهية الحقيقية؛ فقد وقعت لعبدالله بن عبدالرحمن بن عبدالملك بن سعيد (ت: بعد 622هـ / 1225م)⁽¹⁰⁹⁾ في مجلس والي غرناطة - عصر الموحدين - قصةٌ طريفة، فحين دخل إلى مجلسه - وكان مُختصا به - جُعِلَ إلى يساره، وبما أنه سيتحدث إلى والي وينظر إليه وهو على يمينه، فقد اقتضى منه هذا أن يَرُدَّ ظهره إلى من هو على يساره، وهو الفقيه أبي الحسن سهل بن مالك (ت: 639هـ / 1241م)⁽¹¹⁰⁾. ومع انهماكه في التحدث إلى والي

غرناطة؛ شعر ابن سعيد بأن مقتضيات اللياقة تستدعي الاعتذار إلى من أدار ظهره إليه وهو الفقيه المذكور آنفاً، فالتفت ابن سعيد إليه وقال: «أعتذر لكم بأمر ضروري». فانتبه الفقيه أبو الحسن هذه الوضعية الجديدة في جلسة ابن سعيد والتي أقبل فيها على الفقيه وأدار ظهره إلى الوالي، فردّ على الفور: «إنما تعتذر لسيدنا»⁽¹¹¹⁾، فانقلب المجلس ضحكاً⁽¹¹²⁾. لقد كانت تصرفات طبيعية في مثل هذه المجالس الرسمية، لكن عين الظريف هنا اصطادتها وحوّلها إلى نادرة من النوادر وطرفة من الطرائف.

أما حين يقترن ظرف الحركة بتعليقات ساخرة، يتخللها تنازُّ بالألقاب، فذلك إفراطٌ في الضحك يصل إلى حدّ الإفحاش في القول والعمل. جرى هذا في مجلس أدباء! ومع النحوي الأندلسي الشهير أبي علي الشلوبيني⁽¹¹³⁾ (ت: 645هـ / 1247م)، إذ كان يقرأ عليه يوماً تلميذه الشاعر ابن الصابوني⁽¹¹⁴⁾ المنبوز بالحمار كتاب (الإيضاح)⁽¹¹⁵⁾ على مشهد من طلبة العلم فعرضت له مسألة (السمن منوان بدرهم). وتشعبت المذاكرة فيها بين ابن الصابوني وأستاذه الشلوبيني، إذ يبدو أن التلميذ لم يستوعب شرح الأستاذ لها وطالت مراجعته له في المسألة، فاغتاظ الأستاذ وخرج عن طوره، وزحف من صدر مجلسه باتجاه تلميذه ابن الصابوني، قائلاً: «يا حمار ابن حمارين! وجعل يصعد شيئاً فشيئاً إلى أن قال له: يا مائة ألف حمار! يا ملء الأرض حميراً! ثم جعل أصبعيه في أذنيه ونهق وهو يزحف إليه»⁽¹¹⁶⁾. لقد كانت حالة ضاحكة غير مألوفة، إذ اجتمعت العامة على الباب لمشاهدتها⁽¹¹⁷⁾.

ولقد وقع مثل هذا اللون الظريف من كوميديا الموقف في قرية «العُقْبَيْن»⁽¹¹⁸⁾؛ إذ اتفق أهلها يوماً على أن يجمعوا مبلغاً من المال لبناء ما تصدّع من مسجدهم الجامع وترميم جدرانهم ومرفقاته، فتمّ لهم ذلك على النحو الذي أرادوا، وبقي من المال بقية تُقدّر بخمسة دنانير، فتداولوا الرأي فيما يصرفونها فيه؟ ورأى معظمهم أن يشتري بها منبرٌ جديد للجامع، لكن فلاحاً منهم نهض وقال: «دعوا الهذيان واشتروا كلباً يحفظ غنمكم من السباع». فسخروا منه، وقالوا: «نحن نقول منبر وأنت تقول كلب!». فمضى رأيهم على شراء المنبر.

وفي يومٍ غائم ضبابي، خرجت غنم القرية فهجمت عليها السباع ووقع الصياح بذلك، فأسرع الفلاح - الذي اقترح شراء كلب - نحو المسجد الجامع ومعه نفرٌ يمشون معه، وأخذوا المنبر على أعناقهم وأخرجوه إلى أمام القرية وقال الفلاح: «قولوا لهذا المنبر يُخلّص غنمكم من السباع»⁽¹¹⁹⁾.

هو مشهدٌ فكاهي عفوي، صنعه الفلاح وهو يجد في نفسه ألماً مُضاعفاً؛ ألم الفقد لأغنامه، وألم السخرية من آرائه.

4 - موضوعات «مجالات» الظرف

اشتمل الظرف على رسائل مُهمة في قواعد السلوك الاجتماعي، فظهرت كأنها نصائح بنكهة الكوميديا. ومن الواضح أن التوجيه الأخلاقي في هذه النصوص الظرفية لم يكن مقصودا لذاته وإنما اقتضاه الموقف، إذ جرت العادة أن تتم صياغة النصوص الأخلاقية والوعظية بكامل الانضباط في المشاعر والالتزام بالألفاظ الجزلة، وبالذات في المجالس الرسمية. غير أن هناك حالات سريعة جرى التعامل معها بصورة تلقائية، فأنجبت لوحة جميلة امتزج فيها الفن والعلم معا.

إذن؛ هكذا وجدنا الظرف يُحارب أهل البدع، ويُكافح الجهل، ويذم الغرور، ويُندد بالرشوة وشهادة الزور، ويُسخر من الغباء. فمن ذلك مثلا ما وقع للفقير محمد بن يوسف بن مطروح (ت: 271هـ / 884م)⁽¹²⁰⁾، وكان موصوفا بسرعة الغضب وضيق الصدر، بيد أنه جرى على عادة الأندلسيين في حُب المزاح والتلذذ بالدعابة فأقى بلطائف من هذا القبيل. فقد سأله رجل ذات يوم: «أتجد في بعض الحديث أن جهنم تخرب؟» فأجاب: «ما أشقاك إن اتكلت على خرابها»⁽¹²¹⁾. إجابة الفقيه فيها ظرافة لا تُخطئها عين الناظر، لكنها تُضمر تهكما بسؤال السائل ومَن يقف وراء إذاعة مثل هذه الأفكار وهم المعتزلة. فهذا السؤال ما هو إلا أثر من آثار فكر الاعتزال الذي بدأ يتسلل إلى الأندلس منذ منتصف القرن الثالث الهجري⁽¹²²⁾، وفكرة فناء الجنة والنار، أو ما يُعرف باسم «فناء الخُلدين»⁽¹²³⁾ هي من الآراء التي أذاعها المُتكلّم أبو الهذيل العلاف (ت: 235هـ / 849م)⁽¹²⁴⁾ أحد كبار المعتزلة في عصره. ويلوح لنا أن السبب الذي دعا ابن مطروح إلى صياغة إجابته على هذا النحو الساخر؛ هو إدراكه لعدم جدوى نوعية مثل هذه الأسئلة التي لا تنفع المسلم في دينه أو دنياه، إضافة إلى مناهضة فكر الاعتزال وكشف عَوّاره.

أما القاضي منذر بن سعيد البلوطي (ت: 355هـ / 965م) فكان معروفا بكثرة دُعابته، ولربما ارتاب بباطنه بعض من لا يعرفه حتى إذا رام أن يُصيب من دينه ثار به ثورة الليث العادي. ومما حُفظ له من النوادر المستطرفة أنه بلغه ذات يوم أن قوما من جيران أحد المتخاصمين إليه من سُكان ربض الرصافة بقرطبة⁽¹²⁵⁾، قد تألبوا مع جارهم على خصمه، وأبدوا استعدادهم لإعانتته بشهادة مَدْخولة، وانتهى خبرهم إلى مسامع القاضي، فلما غدوا عليه في مجلس نظره، وكانت أسماؤهم جميعا متفقة في الوزن على مثال (فعلون)⁽¹²⁶⁾، أخذوا مواضعهم وحين جاء دورهم للإدلاء بشهاداتهم، ورأى القاضي أسماءهم، صاح بأعلى صوته: «يا ابن سيفون، ويا ابن زيدون، ويا ابن سحنون، من الربض الملعون، ألقوا ما أنتم ملقون»⁽¹²⁷⁾، فلما سمعوا قوله لأدوا عن الشهادة وخرجوا مُتسللين⁽¹²⁸⁾.

نادى القاضي على أسمائهم بصوتٍ مسموع، وظرفٍ مسجوع، وتحذيرٍ من الوقوع في الممنوع. فكانت درسا لا يُنسى، ونصا لا يُبلى.

وعندما جلس الشاعر مؤمن بن سعيد (ت: 267هـ / 880 م)⁽¹²⁹⁾ لرواية الشعر وإقراء المتعلمين - إثر عودته من رحلته المشرقية - قرأ عليه يوماً أحد طلابه بيتَ أبي تمام (ت: 231هـ / 846 م)⁽¹³⁰⁾:

أَرْضُ خَلَعَتِ اللّهُوَ خَلْعِي خَاتَمِي فِيهَا وَطَلَّقَتْ السُّرُورَ ثَلَاثًا

ثم أردف الطالبُ سائلاً: من سُورُ هذه أصلحك الله؟

فأجابه مؤمن على الفور: «هي امرأة حبيب - يعني أبا تمام - وقد رأيْتُها ببغداد!»⁽¹³¹⁾. لقد قدَّر مؤمن أنه طالما وصلت الغفلة بتلميذه إلى هذا الحدِّ، فلا معنى لإجابته وإفادته، إذ لن يُفيدَه التمييز أصلاً بين سرور وبين السرور، فهو يحتاج قبل ذلك إلى الاستعداد اللغوي والذهني للتعلم. لكن آلام الشاعر مؤمن بن سعيد بسؤال تلميذه، تتضاءل إذا ما قورنت بآلام النحوي هُذيل الإشبيلي (ت: 602هـ / 1205 م)؛ ففي أحد مجالسه العلمية سأله طالبٌ: «يا أستاذ، ما الكَمْوَج؟ فقال هُذيل: وأين رأيتَ هذه اللفظة؟ قال: في قول امرئ القيس⁽¹³²⁾:

وليلٍ كموج البحر أرخى سُدوله

فقال هُذيل: نعم، الكَمْوَج: دُويبة من دَوَابِّ البرِّ تحمل الكتب ولا تعلم ما فيها»⁽¹³³⁾.

الإجابة على هذا النحو المضحك المبكي، هي أقصى درجات اليأس من فلاح هذه النوعية من التلامذة.

الخاتمة

أوضحت الدراسة جوانب من ملامح الظُرف في الشخصية الأندلسية؛ إذ اتسمت به في مختلف عصورها، بل وفي أشدها تَجْهُماً. لقد تقاسمت الظُرف جميع الفئات الاجتماعية في الأندلس بلا استثناء، فاشترك في صناعته الساسة، والأمراء، والكُبراء، والقضاة، والفقهاء، والأدباء، وغيرهم من أعمار الناس. كان الظُرف يغشى مجالسهم ويدور على ألسنتهم.

يجيء ذلك رغم ما عُرفت به الأندلس في تاريخها الإسلامي من أسماء تُثير الحُزن والأسى، كاليتيمة، والغريبة، وأهلها الغرباء، وذلك لانفرادها في قاصية العالم الإسلامي، ولكونها ثغراً أمامياً مُصاقباً للأمم الأوروبية.

ظَلَّت معاني الحزونة كامنة في الذهنية العربية المعاصرة كلما تذكرت الأندلس، فهي «الفردوس المفقود» وألم الفقد نابعٌ من سقوط الأندلس وما صاحبه من مظاهر مأساوية. غير أن سحابة الأحزان لم يكن لها لتحجُب عن عيون الناظرين ملامح الابتسام على جبين الأندلس الوضاء.

- كان محمد بن أبي سليمان القسّام (ت: 377 هـ) حسن الخلق، كثير الدُّعابة، ونال جاهها عند السلطان. انظر: ابن الفرضي، أبو الوليد عبدالله بن محمد الأزدي، تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1404 هـ / 1984 م)، ج2، ص765؛ ومثله حباب بن زكريا (ت: 331 هـ) الذي كان فكها مداعبا، انظر: المصدر نفسه، ج1، ص197.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب (بيروت: دار صادر، د. ت)، ج9، ص228 و229؛ الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مصطفى حجازي (الكويت: وزارة الإعلام، 1408 هـ / 1987 م)، ج24، ص111 و112. الفيروزآبادي، مجد الدين، القاموس المحيط (بيروت: دار المعرفة، د. ت)، ج3، ص170 و171.
- ابن منظور، لسان العرب، ج9، ص228.
- ما يُقال هنا عن المعاني الأولى للظرف؛ يُقال مثله عن مدلولات المعاني الأولى لكلٍ من: «النادرة» و«الملّحة»؛ فالنادرة - في اللغة - تعني: «ما شدّ وخرج من الجمهور»، والكلام النادر: هو الغريب الخارج عن المعتاد. بينما نجد من معاني الملّوحة - في اللغة: الحُسن. وإذن؛ فالكلمتان: «النادرة» و«الملّحة» لا تعطيان معنى الضحك والفكاهة والمداعبة؛ انظر: الفيروزآبادي، القاموس، ج1، ص250؛ ج2، ص140؛ الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبدالعليم الطحاوي (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1394 هـ / 1974 م)، ج14، ص195.
- ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق، الفهرست (بيروت: دار المعرفة، د. ت)، ص218.
- ابن النديم، الفهرست، ص218 و219.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي، أخبار الطراف والمُتاجنين، ط1 (بيروت: دار ابن حزم للنشر، 1418 هـ / 1997 م)، ص42.
- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المُخصّص (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د. ت)، ج4، السفر 13، ص19.
- المقري، أحمد بن محمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1968 م)، ج3، ص156.
- أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط1 (القاهرة: عالم الكتب، 1429 هـ / 2008 م)، المجلد الأول، ص1433 و1434.
- ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي، الإصابة في تمييز الصحابة، (بيروت: دار الكتاب العربي، د. ت)، ج3، ص540.
- الوادي آشي، أبو عبدالله محمد بن جابر، برنامج ابن جابر الوادي آشي، تحقيق: محمد الحبيب الهيلة (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1401 هـ / 1981 م)، ص253.
- ابن حجر، الإصابة، ج1، ص351.
- ابن النديم، الفهرست، ص216.

- ابن النديم، الفهرست، ص219.
- ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد، العقد الفريد، تحقيق: محمد سعيد العريان (د. م: دار الفكر، د. ت)، المجلد 4، ج8، ص81 «كتاب اللؤلؤة الثانية في الفكاهات والملح».
- المقري، نفح الطيب، ج3، ص156؛ وعنوان كتاب أبي عبدالله محمد بن إبراهيم الحِجاري «المُسَهَّب في غرائب المغرب».
- ابن سعيد، علي بن موسى، المغرب في حُلَى المغرب، تحقيق: شوقي ضيف، ط3 (القاهرة: دار المعارف، د. ت)، ج1، ص287.
- ابن القاضي المكناسي، أحمد بن محمد، جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس (الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 1973 م)، ج1، ص91.
- مخلوف، محمد بن محمد، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية (د. م: دار الفكر، د. ت)، ص247.
- عفيف عبدالرحمن، أدب الفكاهة عند العرب وكتاب حدائق الأزاهر لابن عاصم، مجلة أوراق، المعهد الإسباني العربي للثقافة، العدد 4، 1981 م، ص33.
- نعمان طه، السخرية في الأدب العربي، ط1 (القاهرة: دار التوفيقية للطباعة، 1979 م)، ص6.
- أبو الصلت الداني، أمية بن عبدالعزيز، الرسالة المصرية، ضمن نواذر المخطوطات، تحقيق: عبدالسلام هارون (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، د. ت)، ص40.
- أبو الصلت الداني، الرسالة المصرية، ص40.
- ابن خاتمة، أبو جعفر أحمد بن علي، تحصيل غرض القاصد في تفصيل المرض الوافد ... ثلاث رسائل أندلسية في الطاعون الجارف، تحقيق: محمد حسن، ط1، (قرطاج: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، 2013 م)، ص170 و171.
- المقري، نفح الطيب، ج3، ص156.
- سليمان بن عبدالرحمن بن معاوية، هو أكبر أبناء عبدالرحمن، لكن الإمارة آلت إلى أخيه الأصغر هشام؛ ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، جمهرة أنساب العرب، تحقيق: عبدالسلام هارون، ط5 (القاهرة: دار المعارف، د. ت)، ص94.
- ابن الأبار، أبو عبدالله محمد بن عبدالله، الحُلة السيرة، تحقيق: حسين مؤنس، ط1 (القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، 1963 م)، ج1، ص42.
- لم نهتد إلى ترجمته فيما بين أيدينا من المصادر.
- ابن ظافر الأزدي، جمال الدين أبو الحسن علي، بدائع البدائ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت - صيدا: المكتبة العصرية، 1413 هـ / 1992 م)، ص195.
- مُرْسِيَة Murcia: قاعدة كورة تُدمر، اشتهرت بكثرة فواكهها وأعنانها، وتكثر فيها معادن الفضة؛ الحميري، محمد بن عبدالمنعم، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، ط2 (بيروت: مكتبة لبنان، 1984 م)، ص539.
- ابن الأبار، الحلة السيرة، ج2، ص119.

عبدالمملك بن جهور: وزيرٌ وشاعرٌ مُحسن، وأديبٌ بارع. امتاز بغزارة علمه، وكثرة نوادره؛ ابن حيان أبو مروان حيان بن خلف، المقتبس في تاريخ الأندلس .. عهد الأمير عبدالله بن محمد، تحقيق: إسماعيل العربي، ط1 (المغرب: دار الآفاق الجديدة، 1411هـ / 1990م)، ص71.

ابن عذاري، البيان، ج2، ص227؛ المقري، نفح، ج3، ص617 و618.

أحمد هيكمل، الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، ط7 (القاهرة: دار المعارف، 1979 م)، ص217 و218.

ابن عذاري، البيان المغرب، ج2، ص232.

انتشرت بين فئات العامة من أهل الأندلس لهجة عربية مُطعّمة بكلمات لاتينية ورومانشية:

Gwatkin,H; Whitney,J): Cambridge Medieval History , (Cambridge: At The University Press , 1967) , Volume 1 , P. 433.

المُنذر بن عبدالرحمن بن عبدالله بن المنذر بن عبدالرحمن «الداخل» بن معاوية، يُعرف بالذاكرة لكثرة اشتغاله بذاكرة النحو مع أصحابه؛ الزبيدي، أبو بكر محمد بن الحسن، طبقات النحويين واللغويين، ط2 (القاهرة: دار المعارف، د. ت)، ص285 و286.

الزبيدي، طبقات النحويين، ص286.

سليمان بن عبدالرحمن بن عبدالمملك بن عبدالرحمن الناصر لدين الله، بويح لأبيه عبدالرحمن بالخلافة أوائل القرن الخامس الهجري، وتلقب بالمرتضى، ثم قُتل. ويبدو أنه لم يكن له من الأولاد غير ابنه سليمان هذا. عُرف سليمان بلقب «الغزال» لجماله؛ ابن حزم، جمهرة، ص101؛ المقري، نفح، ج3، ص590.

المقري، نفح، ج3، ص590 و591.

المقري، نفح، ج3، ص453. والخطارة صنف من الدواليب يستقي به أهل الأندلس من الأودية، وهو كثير على وادي إشبيلية، وأكثر ما يباكرون العمل في السحر؛ المقري، نفح، ج3، ص453.

بطلوس Badajos: تقع على مسافة أربعين ميلا من ماردة، في غربي الأندلس؛ الحميري، محمد بن عبدالمنعم، الروض المعطار، ص93.

إشبيلية Sevilla: تقع إلى الغرب من قرطبة على نهر الوادي الكبير، ويكثر فيها الزيتون؛ ياقوت، شهاب الدين ياقوت الحموي، معجم البلدان (بيروت: دار صادر، د. ت)، ج1، ص195.

ابن سعيد، المغرب، ج1، ص287.

المقري، نفح، ج4، ص211.

ابن سعيد، المغرب، ج1، ص287.

أبو بكر محمد بن عمار بن الحسين بن عمار المهري، أصله من قرية شنبوس بشلب، تعلق بالمعتمد محمد بن عباد وارتقت منزلته لديه، فصار من وزرائه وخاصته؛ ابن الأبار، الحلة السراء، ج2، ص131.

ابن سعيد، المغرب، ج1، ص287.

- تنس Tenes: تقع بالقرب من مليانة في المغرب الأوسط، وتمتاز بإنتاجها الزراعي؛ الحميري، الروض المعطار، ص138.
- سبتة Ceuta: مدينة مغربية تشرف على مضيق جبل طارق، وتقابل الجزيرة الخضراء في الأندلس؛ الحميري، الروض المعطار، ص303.
- ابن ظافر الأزدي، جمال الدين أبو الحسن علي، بدائع البدائه، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت - صيدا، المكتبة العصرية، 1413هـ / 1992م)، ص182.
- ابن ظافر الأزدي، بدائع البدائه، ص182.
- مراكش Marrakesh: تقع إلى الشمال من أغمات، وبنائها أمير المسلمين يوسف بن تاشفين على مقربة من نهر وادي تانسيفت؛ الحميري، الروض المعطار، ص540.
- ابن الخطيب، الإحاطة، ج4، ص354.
- ابن الخطيب، الإحاطة، ج4، ص354.
- وورد عند ابن الخطيب «القصور النجدية»، ثم وُصفت بأنها ذوات المناصب الرفيعة، والأعلام المائلة. ويبدو أنها تقع بالقرب من موقع السبيكة جنوب شرق الحمراء؛ ابن الخطيب، الإحاطة، ج1، ص117.
- قصر شنيل Alcazar Genil: يقع خارج غرناطة، على الضفة اليسرى من نهر شنيل. بناه الموحدون سنة 615 هـ وعُرف باسم قصر السيد، ثم استعمله بنو الأحمر منزلاً للراحة والضيافة وأجروا فيه بعض التعديلات؛ يوسف شكري فرحات، غرناطة في ظل بني الأحمر، ط1 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1402هـ / 1982م)، ص216 و217.
- ابن الخطيب، الإحاطة، ج1، ص553.
- جرجي انطونيوس طرية، الوجدية وأثرها في الأندلس، ط1 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1983م)، ص187.
- أبو عبدالله محمد بن عيسى بن عبدالواحد المعافري، من أهل قرطبة. رحل إلى المشرق ولقي عدداً من علماء المدينة والعراق. اتجه إلى رواية الحديث؛ ابن الفرضي، تاريخ، ج2، ص633.
- عياض، ترتيب المدارك، المجلد الثاني، ص23.
- الأسوار بن عقبة بن حسان بن عبدالله النصري، ولي قضاء الجماعة بقرطبة أيام الأمير عبدالرحمن بن الحكم (206 - 238هـ)؛ الخشني، قضاة قرطبة، ص48.
- عياض، ترتيب المدارك، المجلد الثاني، ص24.
- عياض، ترتيب المدارك، المجلد الثاني، ص24.
- الخشني، قضاة قرطبة، ص4.
- الخشني، قضاة قرطبة، ص4.

عبدالله بن يحيى بن أحمد الأموي، يُعرف بابن دحّون، كان حافظاً للرأي على مذهب مالك وأصحابه، عالماً بالشروط «الوثائق» والأحكام؛ ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبدالمملك، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم، نشره: عزت العطار الحسيني، ط2 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1414هـ / 1994م)، ج1، رقم الترجمة (589)، ص260.

أبو طالب المرواني، عبدالجبار بن عبدالله، قطعة من كتاب عيون الإمامة ونواظر السياسة، تحقيق: بشار عواد معروف وصلاح محمد جرار (تونس: دار الغرب الإسلامي، 1431هـ / 2010م)، ص77.

منذر بن سعيد أبو الحكم منذر بن سعيد بن عبدالله بن عبدالرحمن البلوطي الكُزني، من أهل قرطبة، ويُنسب في البربر. تقلد قضاء عدد من مدن الأندلس، ثم قضاء الجماعة بقرطبة في خلافة الناصر؛ ابن الفرزي، تاريخ، ج2، ص845 و846.

الزبيدي، طبقات النحويين، ص295.

المقري، نفح الطيب، ج2، ص17.

ابن بسام، أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ / 1998م)، المجلد الأول، ج5، ص517 و518.

المقري، نفح الطيب، ج3، ص381.

أبو الحسن علي بن أحمد بن عبدالرحمن القرشي الزُّهري، من أهل إشبيلية وقاضيه، ومن الفقهاء المُشاورين؛ ابن الأبار، أبو عبدالله محمد بن عبدالله، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق: عبدالسلام الهراس (الدار البيضاء: دار المعرفة، د. ت)، ج3، ص205 و206.

المقري، نفح، ج3، ص383 و384.

طليطلة Toledo: تقع على نهر تاجه وتحتل موقعا متوسطا من الأندلس. تمتاز بكثرة محاصيلها الزراعية لاسيما القمح والزعفران، أما اليوم فهي مدينة متواضعة لاتزال تحتفظ بخطتها القديمة؛ انظر: الحميري، الروض، ص393 و394؛ محمد عبدالله عنان، الآثار الأندلسية الباقية في إسبانيا والبرتغال، ط2 (القاهرة: مؤسسة الخانجي، 1381هـ / 1961م)، ص80 - 82.

أبو الوليد هشام بن أحمد بن هشام الكناني، ويُعرف بالوقشي، من طليطلة. من العلماء المميزين بالنحو، واللغة، بصيرا بالفقه وأصوله، والفرائض؛ ابن بشكوال، الصلة، ج2، ص617 و618.

ابن عبدالمعظم الحميري، الروض المعطار، ص611.

حاتم بن سعيد بن خلف بن سعيد، من وزراء الأمير محمد بن سعد بن مردنيش بمُرسية. اشتهر بالفروسية والشجاعة، مات بغرناطة سنة 592هـ؛ ابن الخطيب، الإحاطة، ج1، ص483 - 485.

أبو عبدالله محمد بن سعد بن محمد بن أحمد بن مَرْدَنِيش الجُدّامي. سيطر على بلنسية ومُرسية بعد وفاة صهره ابن عياض المُتغلب عليها، ثم اتسعت دائرة نفوذه في شرق الأندلس فاستولى على دانية وشاطبة وجيَّان وأبدة وبياسة؛ ابن الخطيب، الإحاطة، ج2، ص121 - 127.

- ابن الخطيب، الإحاطة، ج1، ص484.
- ابن الخطيب، الإحاطة، ج1، ص484.
- هذيل بن محمد بن عبدالله الأنصاري، من أهل إشبيلية. درس القراءات، وروى الحديث، وتصدّر للإقراء ببلده، وعلم العربية، وشارك في الأدب؛ ابن الأبار، أبو عبدالله محمد بن عبدالله، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق: عبدالسلام الهراس (الدار البيضاء: دار المعرفة، د. ت)، ج4، ص147 و148.
- كثير عزة: أبو صخر كثير بن عبدالرحمن الخزاعي، شاعرٌ من أهل المدينة، كان يفد على خلفاء بني أمية، مات سنة (105هـ)؛ ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، د. ت)، ج4، ص106.
- العرة هي الجرب، والقدر؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج2، ص87.
- ابن سعيد، المغرب، ج1، ص270 و271.
- المقري، نفح، ج4، ص260.
- المقري، نفح، ج4، ص260.
- أبو بكر محمد بن عيسى بن محمد اللخمي الداني، ويُعرف بابن اللبانة، من أهل دانية، أديب، شاعر، مُحسن، أدنى المعتمد بن عباد منزلته وقربه إليه؛ الضبي، أحمد بن يحيى بن عميرة، بُغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، تحقيق: روحية السويقي، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ / 1997م)، ص93.
- المقري، نفح، ج4، ص260.
- لَوْشَة Loja: من أقاليم كورة إلبيرة، بالقرب من غرناطة؛ ابن سعيد، المغرب، ج2، ص157؛ الحميري، الروض المعطار، ص513.
- المقري، نفح الطيب، ج4، ص294.
- يُطلق الأندلسيون اسم عيون البقر على الإجاص (المشمش أو الخوخ)؛ ابن هشام اللخمي، لحن العامة، ألفاظ مغربية من كتاب ابن هشام اللخمي في لحن العامة، نشرها عبدالعزيز الأهواني، مجلة معهد المخطوطات العربية، مصر، مطبعة مصر، 1376هـ / 1957م، المجلد الثالث، الجزء الأول، ص299.
- المقري، نفح، ج4، ص138.
- المقري، نفح، ج4، ص138.
- أحمد بن عبدالرحمن بن أحمد الكنان، عُرف بالشعر والأدب والبلاغة؛ ابن عبدالمملك المراكشي، أبو عبدالله محمد بن محمد، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق: إحسان عباس وزميليه، ط1 (تونس: دار الغرب الإسلامي، 2012 م)، ج1، ص379.
- المقري، نفح، ج4، ص136.
- أحمد الضبيب، الأعمش الظريف، ط1 (الرياض: دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع، 1401هـ / 1981م)، ص62.

ليفى بروفنسال، تاريخ إسبانيا الإسلامية من الفتح إلى سقوط الخلافة القرطبية .. النظم والمؤسسات والحياة الاجتماعية والفكرية، ترجمة: علي عبدالرؤوف البمبي وزميله، ط1 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002م)، ص37.

هو أبو القاسم صهيب بن منيع، من أهل قرطبة، استقضاه الخليفة عبدالرحمن بن محمد (الناصر لدين الله) على إشبيلية؛ ابن الفرضي، تاريخ، ج1، ص351.

هو أبو الأصبغ موسى بن محمد بن سعيد بن موسى، مولى عبدالرحمن بن معاوية، استوزره الخليفة الناصر ثم ولاه الحجابة؛ ابن الأبار، الحلة السراء، ج1، ص233.

الحميدي، أبو عبدالله محمد بن أبي نصر، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط1 (القاهرة - بيروت، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، 1404هـ / 1984م)، ج1، ص381.

محمد عبدالله عنان، دولة الإسلام في الأندلس .. الخلافة الأموية والدولة العامرية، ط3 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1408هـ / 1988م)، ص683.

المرية Almeria: من أهم ثغور الأندلس الجنوبية، بناها الخليفة الناصر لدين الله، واشتهرت بصناعة الحديد والمنسوجات؛ الحميري، الروض المعطار، ص537 و538.

أبو الحسن مختار بن عبدالرحمن بن سهر الرُعيني، من أهل قرطبة. كان جامعاً لفنون من العلم والمعرفة، واستقضى بالمرية فأحسن السيرة؛ ابن بشكوال، الصلة، ج2، ص590.

المقري، نفح، ج3، ص381.

المقري، نفح، ج3، ص381.

عبدالله بن عبدالرحمن بن عبدالملك بن سعيد بن خلف بن محمد بن عبدالله بن سعيد، اشتهر بخفة الروح وطيب النوادر؛ ابن الخطيب، الإحاطة، ج3، ص456.

أبو الحسن سهل بن محمد بن سهل بن مالك الأزدي، اشتهر بالضبط في الحديث، والرسوخ في الفقه، والبراعة في المنثور والمنظوم، كما وُصف بظُرف دُعابته، وملاحة تنديده، وله في ذلك أخبار مُستظرفة مُتناقلة؛ ابن الخطيب، الإحاطة، ج4، ص277.

ابن الخطيب، الإحاطة، ج3، ص456 و457.

ابن الخطيب، الإحاطة، ج3، ص456 و457.

أبو علي عمر بن محمد الشلوبيني، إمام النُحاة بالمغرب. من أهل شَلُوبِينِيَه. أقرأ بإشبيلية، وله شرح الجزولية؛ ابن سعيد، المغرب، ج2، ص129.

أبو بكر محمد بن أحمد بن الصابوني، شاعر إشبيلية، نال مكانة رفيعة عند الموحدين، ورحل إلى تونس ومنها إلى الإسكندرية فمات بها قبل سنة 638هـ؛ ابن سعيد، المغرب، ج1، ص268.

كتاب «الإيضاح» في النحو. ألفه أبو علي الفارسي (ت: 377هـ) لعُضد الدولة البويهية؛ خير الدين الزركلي، الأعلام، ط6 (بيروت: دار العلم للملايين، 1984م)، ج2، ص179.

- ابن سعيد، المغرب، ج2، ص130.
- ابن سعيد، المغرب، ج2، ص130؛ ابن سعيد، أبو الحسن علي، اختصار القدر المعلى في التاريخ المحلي، تحقيق: إبراهيم الأبياري (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1959م)، ص152 و153.
- العُقْبَيْن: حصن من حصون قلعة بني سعيد، من أعمال غرناطة؛ ابن سعيد، المغرب، ج2، ص185.
- ابن سعيد، المغرب، ج2، ص186.
- أبو عبدالله محمد بن يوسف بن مطروح بن عبدالمملك البكري، رحل إلى المشرق طلباً للعلم، وكان مُفتياً في الأندلس زمن الأمير الأموي محمد بن عبدالرحمن؛ ابن الفرضي، تاريخ، ج2، ص639 و640.
- عياض، ترتيب المدارك، المجلد الثاني، ص142؛ ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج8، ص125.
- خالد عبدالكريم البكر، فكر المعتزلة في الأندلس، عالم الفكر، الكويت، 2014م، العدد 2، المجلد 43، ص23.
- زهدي جار الله، المعتزلة، ط6 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1410هـ / 1990م)، ص125 و126.
- أبو الهذيل محمد بن الهذيل العبدي، مولاها، كانت له مناظرات مطوّلة مع المجوس والثنوية، امتاز بفصاحته ومثانة حفظه في الاستشهاد بالشعر؛ ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، تحقيق: سُوْسَنَة ديفلد فلزر (بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، 1430هـ / 2009م)، ص44 وما بعدها.
- رصافة قرطبة: ذكر ابن حيان أن أول من اختط مُنية الرُصافة بقرطبة هو رزين البرنسي، من رجالات البربر الداخلين إلى الأندلس، ثم اشتراها عبدالرحمن الداخل من وارثيها وسَمّاها الرُصافة تيمناً برُصافة جدّه هشام بن عبدالمملك في الشام؛ ابن حيان، المقتبس، تحقيق: محمود علي مكي، ص234.
- المقطع (on) الأسماء الأندلسية هو دلالة على التكبير والتفخيم؛ عبادة كحيل، تاريخ النصارى في الأندلس، ط1 (القاهرة: المطبعة الإسلامية الحديثة، 1414هـ / 1993م)، ص173.
- الحميري، الروض المعطار، ص95.
- الحميري، الروض المعطار، ص95.
- أبو مروان مؤمن بن سعيد بن إبراهيم بن قيس مولى الأمير عبدالرحمن بن معاوية الداخل. يُعد من فحول الشعراء في قرطبة، وله رحلة إلى المشرق لقي فيها أبا تمام وروى شعره؛ الخشني، قضاة قرطبة، ص103، ابن القوطية، تاريخ، ص72.
- حبيب بن أوس بن الحارث الطائي، أبو تمام، الشاعر، الأديب، له تصانيف منها: «ديوان الحماسة»؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج2، ص11 وما بعدها.
- ابن سعيد، المغرب، ج1، ص132.
- امرؤ القيس بن حُجر بن الحارث الكندي، أحد أشهر شعراء العرب، مات بأنقرة سنة 80 قبل الهجرة؛ الزركلي، الأعلام، ج2، ص11 و12.
- ابن سعيد الأندلسي، أبو الحسن علي بن موسى، الغصون اليانعة في محاسن شعراء المائة السابعة، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط4 (القاهرة: دار المعارف، د. ت)، ص69.

جغرافيا ما بعد الحداثة .. تغيرات في المنظومة الفكرية للجغرافيا

د. علي بولريج *

تعتبر جغرافيا ما بعد الحداثة ذلك الاتجاه الفكري والمعرفي الذي نما وتطور مع التغيرات الفكرية والإبيستمولوجية التي طرأت في العلوم الإنسانية والاجتماعية منذ أواسط القرن العشرين، وذلك نتيجة أزمة مشروع الحداثة الذي أسس مع فكر الأنوار. تمثلت تجليات هذه الأزمة في قيام حرب عالمية ثانية دمرت كل شيء، وفتكت بالقيم الإنسانية التي أسست باسم الحداثة والعقلانية. كان الباحث الفرنسي المتميز في العلوم الاجتماعية ألان تورين Alain Touraine من أسس نموذجاً للحداثة من خلال كتاباته العديدة في هذا الإطار، والتي أنتجت نموذجاً نقدياً لمشروع الحداثة⁽¹⁾، حيث انبنت في رأيه على: «بناء صورة عقلانية للعالم الذي يدمج الإنسان بالطبيعة»⁽²⁾؛ بل يؤكد هذا الباحث الاجتماعي قائلاً: «إن المجتمع الحديث يؤسس على مبدئين ليسا من طبيعة اجتماعية هما: النشاط العقلي والاعتراف بالحقوق العامة لكل الأفراد (...) يحدد هذان المبدآن الحداثة مجتمعين»⁽³⁾. لقد كانت رؤاه الفكرية واضحة لتحليل مجتمع الحداثة، وهي التي: «يمكن من خلالها إعادة تقييم عالم اليوم، وإيجاد حلول تسمح له بالخروج من حالة القلق على مستقبل العالم المعاصر، هذا القلق الذي أخذت وتآثره تتسارع بسبب تغول الأسواق وانتشار العنف والحروب...»⁽⁴⁾، والصراعات الإثنية التي انتشرت طوال العقدين الأخيرين.

* أستاذ جامعي؛ جامعة عبدالمالك السعدي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، شعبة الجغرافيا، تطوان - مرتيل، المملكة المغربية.

لقد سادت قيم الحداثة التي بشرت بالعدالة والمساواة الاجتماعية وسيادة العقلانية، خصوصا مع تنامي التفكير العلمي والعقلاني والانتصار لقيم التحرر الاجتماعي، ونبذ كل أشكال التقليد والعنف طوال قرنين من الزمن⁽⁵⁾.

برغم سيادة هذه الأفكار التي اعتبرت من نتائج التطور الطبيعي للإنسانية، نعتبر أن القضايا والأفكار التي سادت وانتشرت باسم الحداثة لم تحقق السعادة للإنسانية، بل «أدت إلى انحراف الحداثة عن مشروعها التنويري»⁽⁶⁾، بحيث سادت قيم الصراع المطلق بين الأفراد، مما أدى بالإنسانية إلى أن تستثمر بشكل فظيع، وبدرجات رهيبة، في التسلح وتطور البحث التقني الذي يهدف إلى الزيادة في إنتاج أسلحة فتاكة؛ نقدم نموذجا على ذلك «إنتاج السلاح الكيماوي، والسلاح النووي، والقنبلة الهيدروجينية...»، وإلى استغلال فظيع للبيئة، وهدم المشروع الاجتماعي الإنساني، وهذا ما حدا بالباحث الاجتماعي ألان تورين Alain Touraine إلى أن قال: «ما نعيشه هو تهدم المجتمع، أي تهدم الرؤية الاجتماعية للحياة الاجتماعية ومجموع المقالات التي نتحصن وراءها منذ أكثر من قرن. إننا نرى مجتمعات إنتاج تنهار من حولنا، وصراعات اجتماعية تتلاشى بعدما أعطتنا ديناميتها عدة قرون من التقدم على سائر العالم. من الطبيعي ألا يرى كثيرون سوى أنقاض بناء عظيم جدا، وأنا نفسي لا أفتأ أشدد على عودة العنف والحرب، وقد أشرت إلى انتصار السوق على العمل والخلق (...). لم يعد تاريخنا يتحدد بوجهة سيره ونقطة وصوله المحتملة، ولا بروح عصر أو شعب، بل بتصارع قوى طبيعية هي قوى الأسواق والحروب والكوارث مع الحداثة، مع الذات الفاعلة»⁽⁷⁾.

أدت هذه القضايا إلى ظهور أزمة ضمير عند الإنسانية، وإعادة النظر في الأفكار والمفاهيم العلمية التي أسست المرحلة السابقة، أي مرحلة الحداثة، مع تقديم نقد واضح لها، مما أدى إلى نشوء مفهوم جديد، وهو «عصر ما بعد الحداثة» (Postmodernism). تحاول الكتابات المعرفية التي طرحت خلال هذه المرحلة أن تؤسس مرحلة «ما بعد الحداثة»، وأن تعيد النظر في طريقة التفكير التي ورثت من مرحلة فلسفة الأنوار، حيث دافع عنها مجموعة من المفكرين والباحثين والفلاسفة الذين كرسوا جهودهم المعرفية والفكرية لتحديد هذا المفهوم الجديد؛ إنه انتقال من مرحلة تاريخية وفكرية إلى مرحلة أخرى تتميز بنقد الاتجاه السابق، وذلك على المستوى المفاهيمي - الإبيستمولوجي. لقد كتب الفيلسوف الفرنسي جون فرانسوا ليوتار François Lyotard⁽⁸⁾، سنة 1979، دراسة علمية أسس من خلالها مفهوما جديدا لعصر له خصائصه المعرفية والتقنية يتجاوز عصر الحداثة هو عصر «ما بعد الحداثة» (Postmodernisme)، وانتقل هذا المفهوم إلى الحقل المعرفي الجغرافي، أساسا، مع التيار الفكري الذي تبنته المدرسة الجغرافية

الأنجلوساكسونية باتجاهها النظري بعدما أصبحت الجغرافيا علما اجتماعيا، وذلك منذ سبعينيات القرن العشرين.

تسعى هذه الدراسة إلى مناقشة أهم التيارات الفكرية والمعرفية التي تبنتها الجغرافيا؛ حيث تعتني بتحليل المنظومة الفكرية للجغرافيا؛ ونعني بالمنظومة الفكرية مجموعة من التيارات الفكرية التي أسست علم الجغرافيا في عصر ما بعد الحداثة. ولعل أهم المحاور العلمية التي تحاول هذه الدراسة أن تدرسها تتمثل في الإجابة عن مجموعة من الأسئلة الجوهرية: كيف تأسس تيار ما بعد الحداثة؟ ومن المفكرون والفلاسفة الذين أسسوا هذا التيار الفكري في العلوم الإنسانية والاجتماعية؟ وما مراحل التطور المعرفي في الفكر الجغرافي من جغرافيا كلاسيكية (Classic) إلى جغرافيا حديثة (Modern)، ثم جغرافيا ما بعد الحداثة (Postmodern)؟ وما التخصصات الفرعية، في الجغرافيا، التي تأثرت بتيار ما بعد الحداثة؟ هل الجغرافيا الإنسانية «البشرية» كانت سباقة في تلقي هذا التيار الفكري (ما بعد الحداثة)؟ وهل التخصصات التي تنتمي إلى الفرع العلمي للجغرافيا الإنسانية: «جغرافية العمران، وجغرافية تهيئة وتنظيم الفضاء الجغرافي» تأثرت وحدها بتيار ما بعد الحداثة؟

ارتأينا، منهجيا، أن نجيب عن مشكلات البحث عبر تقسيمه إلى أربعة محاور أساسية: يبدأ المحور الأول من بحثنا هذا بالحديث عن السياق الفكري والثقافي لولادة تيار ما بعد الحداثة، حيث يساعد هذا المحور على فهم مؤسسي هذا التيار من فلاسفة ومفكرين في العلوم الإنسانية والاجتماعية، والتأثيرات المباشرة في تطور الفكر الجغرافي. ثم ننتقل إلى تحليل المحور الثاني من الدراسة الذي يحمل عنوان «الجغرافيا الكلاسيكية وامتداداتها الفكرية»، وركزت في المحور الثالث على دراسة نظريات وأبحاث الجغرافيا الحديثة، بينما حمل المحور الرابع عنوان «جغرافيا ما بعد الحداثة وتأسيس مشروع جغرافيا اجتماعية»، وذلك عبر تحليل المدارس الأوروبية في تيار ما بعد الحداثة، وما أنتجته من إبداعات فكرية كانت الأسس لميلاد هذا التيار.

1- السياق الفكري والثقافي لتيار ما بعد الحداثة

عبرت الأبحاث الفلسفية والفكرية التي أسست تيار ما بعد الحداثة عن التحول العميق الذي طرأ على المجتمعات الغربية، وذلك على المستوى الثقافي والفكري والفني والاجتماعي...⁽⁹⁾؛ حيث ارتبط تحديد مفهوم ما بعد الحداثة بالبنية الفكرية التي تطورت طوال النصف الثاني من القرن العشرين التي قدمت نقدا لمسار الحداثة. وفي هذا الإطار، نعتبر أبحاث وكتابات الفلاسفة والباحثين الاجتماعيين: ميشيل فوكو Michel Foucault، وبيير بورديو Pierre Bourdieu، وجون بودريار

Jurgen Habermas ، و يورجن هابرماس Jacques Derrida ، و جاك دريدا Jean Baudrillard ، وأدورنو Adorno الإطار الفكري الذي مهد لولادة مرحلة «ما بعد الحداثة» (Postmodernism)، بكل تجلياتها الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والفنية. ويعتبر الفيلسوف الفرنسي جان فرانسوا ليونار François Lyotard Jean من أهم مؤسسي تيار ما بعد الحداثة، وذلك من خلال كتابه «حالة ما بعد الحداثة» الذي قدمه سنة 1979 «Postmodern Condition»: «كتقرير خاص لحكومة كيبيك في كندا، حيث يبحث عن المعرفة والعلم والتكنولوجيا في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة. هنا نجد أن فكرة المجتمع بالذات، باعتباره شكلا من أشكال «الوحدانية» (Unicity)، كما في الهوية الوطنية أو القومية، يحكم عليها بأنها أخذت تفقد مصداقيتها، فالمجتمع كوحداية - سواء تم تصويره ككل عضوي «دوركهايم» Durkheim، أو كنظام وظيفي «بارسونس» Persons ، أو ككل ينقسم جوهريا إلى طبقتين متعارضتين «ماركس» Marx - لم تعد له مصداقية»⁽¹⁰⁾. سيرز هذا التحول في البنية العامة مع التغيرات الكبرى التي ظهرت في المجتمعات الغربية، وذلك ابتداء من أربعينيات القرن العشرين، وذلك على مستوى القيم والأفكار والإنتاج والاستهلاك والتوزيع وحركة الإنسان والرأسمال.

بينما اعتبر الباحث الاقتصادي إيان شامبرز Iain Chambers أن التحولات الاقتصادية والاجتماعية التي عرفت الإنسانية، بعد الحرب العالمية الثانية، ساهمت في تأسيس نمط استهلاكي جديد يوافق التطورات الرأسمالية؛ إذ يؤكد: «ففي ظل الطفرة المالية التي حدثت بعد الحرب، وجد الشبان المتحدرون من الطبقة العمالية في بريطانيا ما يكفي من المال في جيوبهم للمشاركة في الثقافة الرأسمالية الاستهلاكية»⁽¹¹⁾. اعتبرت هذه الفكرة مهمة في تأسيس ما يسمى «المجتمع الاستهلاكي» الذي يعتمد على ثقافة الاستهلاك في كل شيء. ولكن، منذ سبعينيات القرن العشرين، سيعرف العالم أزمات عديدة، اقتصادية وفكرية ونفسية، أسست نمطا فكريا جديدا سيعيد النظر في الأطروحات السابقة، حيث يعتبر الباحث الجغرافي البريطاني ديفيد هارفي David Harvey، وهو من منظري تيار ما بعد الحداثة، أن هذا التيار أسس منذ أواخر سبعينيات القرن العشرين؛ فكتاباته المهمة في هذا الميدان أعادت التفكير في أطروحته الجديدة التي تنبني على نقد نظرية الحداثة، وإعادة بناء نظرية فكرية جديدة سماها «ما بعد الحداثة» (Postmodernism)، وذلك من خلال كتابه المهم والأساسي في هذا الميدان: «حالة ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغيير الثقافي»⁽¹²⁾ الذي أعاد فيه المنظومة الفكرية والمعرفية التي أسسها من خلال هذا التيار (ما بعد الحداثة)⁽¹³⁾. اعتمد في التحليل على مقاربات عديدة تتمثل في: «منطق الرأسمالية المتقدمة، حيث فسر أن تطور المجتمع لم يكن بعيدا عن التحولات في المجتمع والاقتصاد، وذلك منذ 1960»⁽¹⁴⁾.

وهو الاستنتاج المهم الذي حاول هذا الباحث المتمرس أن يشتغل به، من خلال مجموعة طويلة من الكتابات ذات الطابع الأكاديمي والتي أسست نظريات جديدة.

إن التحول الكبير الذي سيؤثر في فكر ما بعد الحداثة يتمثل في ظاهرة تنامي العولمة الاقتصادية (La mondialisation économique) وتطبيق إستراتيجيات مكانية تسهم في إقامة مؤسسات إنتاجية وخدمائية، عبر نقلها إلى مناطق جغرافية تقيم سياسة تفضيلية لجلب الاستثمار الأجنبي. ساهم هذا الطرح في نمو نظريات اقتصادية جديدة اعتمدت على ما يسمى «نظريات ما بعد الفوردية» (Post-fordisme)، والتي تعتبر مرحلة جديدة من تطور النظام الرأسمالي الصناعي والتقني، والتي تتميز بهيمنة الصورة، والإعلام، وغط استهلاك جديد...⁽¹⁵⁾.

تمكن ديفيد هارفي David Harvey من أن يدرس هذه التحولات الكبرى التي ظهرت مع هذه الفترة، والتي تتميز بهيمنة الثقافة الرأسمالية (La culture du capitalisme) في بعدها الشامل، حيث يقول هذا الباحث: «وتحملنا عودتنا إلى جيمسون Jameson، أخيراً، إلى أطروحته الجريئة، ومفادها أن ما بعد الحداثة ليست أكثر من المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة. وهو يرى مع ماندل Mandel أننا، ومنذ مطلع الستينيات، قد دخلنا حقبة جديدة بحيث أصبح إنتاج الثقافة مندمجا في الإنتاج السلعي عموماً: فالسعي المحموم لإنتاج موجات طازجة من سلع تبدو دائماً جديدة (من الثياب إلى الطائرات)، وبأذواق تبدو دائماً عصرية (...) والصراعات التي كانت قد نشبت حصراً في ميدان الإنتاج تحولت اليوم لتجعل الإنتاج الثقافي نفسه ميداناً للصراع الاجتماعي الحاد»⁽¹⁶⁾. بين هذا التحول أن النظام الرأسمالي تمكن من أن يحافظ على أسواقه التقليدية، بل امتد إلى أسواق جديدة عبر إنتاج ثقافة استهلاكية عبر العالم، أساساً بالدول المتخلفة التي اعتبرت سوقاً لمنتجاتها، بل حافظ على النمط الثقافي الذي تراكم عبر الحقب التاريخية واستثمر فيه.

تميزت ثقافة الاستهلاك الواسعة التي انتشرت مع انتصار قيم الاستهلاك السلعي في شكل: «ثورات الموضة، فن البوب، التلفزيون والأشكال الأخرى من صور الإعلام، الأنواع الأخرى من أنماط الحياة في المدينة التي أصبحت جزءاً وحيزاً من الحياة اليومية في ظل الرأسمالية»⁽¹⁷⁾. وخلال مرحلة ما بعد الفوردية، جعل هذا التميز للنظام الرأسمالي من خصائص المرحلة الجديدة التي تميزت بإنتاج سلع استهلاكية بشكل كثيف وسريع. وتزايد في وتيرة الاستهلاك. اعتبرت هذه القضايا رؤى وجهت المنظومة الاقتصادية لما بعد الحداثة، وجعلت مفهوم المفاولة الاقتصادية الحالية، «ما بعد الحداثة»، لا تؤمن بالحدود السياسية ولا الجغرافية؛ بل تؤمن بالإنتاج والاستهلاك الكثيف وغزو الأسواق الخارجية.

ارتبطت مرحلة ما بعد الحداثة بالتحويلات الفكرية التي عرفتتها الإنسانية منذ أواخر سبعينيات القرن العشرين، وتأثرت بها جميع التخصصات العلمية. وتسعى هذه الدراسة إلى مناقشة أهم التيارات الفكرية والمعرفية التي ظهرت بالفكر الجغرافي، والتي أدت إلى نشوء تيار ما بعد الحداثة، مع تبيان التحويلات الفكرية والمنهجية التي طرأت على الجغرافيا، من جغرافيا كلاسيكية ركزت على الوصف والتعميم، إلى جغرافيا حديثة، ثم إلى جغرافيا ما بعد الحداثة.

2- الجغرافيا الكلاسيكية وامتداداتها الفكرية

أسست الجغرافيا الكلاسيكية مع الإنتاج العلمي للمدرستين الجغرافيتين التقليديتين، «المدرسة الألمانية» و«المدرسة الفرنسية»، حيث أنتجتا أنماطا من التفكير الجغرافي اعتمادا على المنهج الكلاسيكي.

أ - المدرسة الألمانية وتأسيس الجغرافيا الكلاسيكية

أسس المسار العلمي للجغرافيا الكلاسيكية مع الجغرافيين الألمان المميزين ألكسندر فان همبولث Alexandre Van Humboldt، وكارل ريتز Karl Ritter. يعتبر الجغرافي الألماني ألكسندر فان همبولث Alexandre Van Humboldt نموذجا للباحث الذي كرس نفسه ليؤسس مشروع الجغرافيا الكلاسيكية (Classic Geography) في فترة تاريخية كانت جميع العلوم الإنسانية والاجتماعية مندمجة. عاش همبولث Humbolt ما بين 1769 و1859م، خلال فترة تاريخية اتسمت بالصراعات السياسية والعسكرية، مما أثر في فكره الجغرافي. تربى هذا الباحث الجغرافي على الأسس الفلسفية لـ كانط Kant، حيث اعتبره منبعاً رئيسياً للمعرفة الفلسفية والجغرافية⁽¹⁸⁾.

في الوقت نفسه، كان همبولث كثير الاطلاع على علوم عديدة؛ أهمها العلوم الفيزيائية والطبيعية، بالإضافة إلى الرياضيات وعلوم الفلك، وتميز كذلك بكثرة رحلاته وتنقلاته بين الدول. بشكل عام، كان هذا الجغرافي الذي أسس مشروع الجغرافيا الكلاسيكية واسع الاهتمام والثقافة؛ «ف همبولث هو ذلكم العالم الفذ الواسع الثقافة الذي ساهم بفضل تكوينه العلمي في تطوير العلوم الطبيعية والفيزيائية خلال منعطف القرن السابع عشر والثامن عشر، فلقد كان على اتصال وثيق بالفيزيائي والفلكي الفرنسي المعروف فرنسوا أراجو François Arago وأخيه جاك Jacques، الكاتب والرحالة صاحب «رحلة حول العالم» التي لقيت إقبالا كبيرا. كما كانت لـ همبولث أيضا علاقة بزمرة من الكيميائيين المرموقين (...)، ثم زد على ذلك شغفه الكبير بالتاريخ واعتناؤه الخاص

بالفلسفة»⁽¹⁹⁾. إن المتتبع لفكر هذا الجغرافي يفهم أن مشروعه العلمي ارتبط بالقضايا التالية: إن تكوينه العلمي كفيزيائي وميله الشديد إلى الفكر الفلسفي والتاريخي ساهما في تكوين فكر ثاقب أسس نظريات جغرافية رائدة، حيث كونت الأرضية الصلبة للمدرسة الجغرافية الألمانية خلال فترة أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. إن كثيرا من المحاضرات التي كان يلقيها بمدينة برلين، وعدد من المؤسسات والمعاهد العلمية التي أسسها أو ساهم في تأسيسها، تبين أن هذا الجغرافي كان له طموح فكري في تبيان أهمية المعرفة الجغرافية⁽²⁰⁾.

وما يثير الانتباه في كتاباته العديدة أنها نتيجة لرحلات كان يقوم بها؛ فالرحلة التي قام بها إلى أمريكا الإسبانية التي امتدت بين 1799 و1804، نشر نتائجها العلمية في عشرين جزءا، وذلك فيما بين العامين 1807 و1817، ورحلة أخرى في سنة 1829 إلى وسط آسيا، واستغرقت ستة أشهر، أنتج عنها كتابا نشره سنة 1843، والكتاب الضخم، «الكون» «COSMOS»، الذي نشر فيما بين 1845 و1862 في أربعة أجزاء، اعتمد في تأليفه على المحاضرات التي كان يلقيها ببرلين⁽²¹⁾. إن هذه الإصدارات العلمية لهمبولث أسس من خلالها تصورات واضحة للأسس المعرفية والمنهجية للجغرافيا الكلاسيكية الألمانية التي ستتطور مع أواخر القرن التاسع عشر.

أما الباحث الجغرافي الألماني الثاني الذي أسهم في تأسيس مشروع الجغرافيا الكلاسيكية فهو كارل ريتز Karl Ritter. عاش خلال الفترة من 1779 إلى 1859، ويعتبر من ألمع جغرافي المدرسة الألمانية خلال القرن التاسع عشر، برغم أنه لم: «يكن على الدرجة نفسها من المعرفة المتعددة والاطلاع الواسع (...)، ومع ذلك فإن اتجاهه العام اتجاه هرديري كما يدل على ذلك جليا كتابه «الجغرافيا العامة المقارنة»، الذي أراده مدخلا عاما لدراسة الأوطان والشعوب»⁽²²⁾؛ إذ دافع عن قواعد وأسس جغرافية أثمرت لبنات رائدة في الفكر الجغرافي الكلاسيكي. اعتمد كارل ريتز Karl Ritter على المفاهيم النظرية في تفسير المظاهر الجغرافية، وتأثر بالكتابات الفلسفية للفيلسوف الألماني هاردير Herder، وحاول جاهدا أن يؤسس علاقات متينة بين الجغرافيا والتاريخ. ضمن هذه الخاصية المعرفية أسس ما يعرف بـ «الجغرافيا الإقليمية للعالم»، ربط فيها بين المعطيات الطبيعية والبشرية⁽²³⁾.

إن الدينامية الفكرية التي امتاز بها ترجع أصولها إلى تبنيه المعرفة التاريخية في تفسير الظواهر الجغرافية، حيث طبق هذا المنهج في كتاب يحتوي على جزأين، ويحمل العنوان: «أوروبا، جغرافيا، تاريخيا، وإحصائيا»، ألفه بين سنتي 1804 و1807. بيّن في هذا الكتاب الأطروحة الفكرية التي يدافع عنها، وفي الاتجاه نفسه تمكن من أن يسهم في النقاش حول الدراسات الإقليمية، حيث:

«كان يهدف (ريتير Ritter) إلى عمل جغرافيا إقليمية للعالم عن طريق دراسة أقاليم عظيمة الاتساع نسبيا، وهو اتجاه كان واسع الانتشار حتى في القرن العشرين»⁽²⁴⁾. تجسدت الأسس المعرفية لـ كارل ريتير من كثرة السفر والرحلات التي كان يقوم بها، وحاول أن يستفيد منها في كتاباته الجغرافية، وفي تطوير معرفة الجغرافية الإقليمية العالمية، لقد نشر مشروعا علميا ضخما لكتاب يحمل عنوان: «علم الأرض» في تسعة عشر جزءا ألفه خلال الفترة الزمنية من 1819 إلى 1859، فكانت هذه الأجزاء من هذا الكتاب تناقش الأقاليم الجغرافية الكبرى لـ آسيا وأفريقيا. تبنى في هذا المشروع العلمي تفسير التباينات والاختلافات للأقاليم الجغرافية من خلال تحديد العناصر الطبيعية والبشرية.

إن المفاهيم الكبرى التي طرحتها المدرسة الجغرافية الألمانية عند مؤسسي الجغرافيا الكلاسيكية اعتمدت في تفسير المعطى الطبيعي بجانب الدراسات الإقليمية؛ حيث نجد أن فان همبولث Van Hambolt كان اهتمامه بالجغرافيا العامة في بعدها الطبيعي، بينما ركز كارل ريتير Karl Ritter على البعد الإقليمي. أثرت خصائص هذه المدرسة في جيل المدرسة الجغرافية الكلاسيكية الفرنسية.

ب - المدرسة الجغرافية الفرنسية والنهج الكلاسيكي في الجغرافيا

إن التأسيس الأكاديمي للجغرافيا الفرنسية تم مباشرة بعد هزيمة فرنسا في الحرب ضد ألمانيا سنة 1870، حيث اعتبر المتتبعون العسكريون أن انتصار ألمانيا في هذه الحرب هو انتصار للمعرفة الجغرافية الألمانية على حساب تأخرها بالنسبة إلى فرنسا. ترجع أسباب هذه الهزيمة إلى النقص الكبير في المعلومة الجغرافية بالنسبة إلى الجنود الفرنسيين، وعدم فهم الخرائط الجغرافية التي كانت سائدة في تلك الفترة⁽²⁵⁾؛ بينما كان الجنود الألمان: «في أرض المعركة متمرسين في قراءة الخرائط الجغرافية التي ألفوا التعامل معها منذ الصفوف الابتدائية، كما أن خرائط الكتب الألمانية في الجغرافية كانت منجزة على نحو متقن، بينما الخرائط التي تضمنتها الكتب الفرنسية كانت سيئة التنفيذ وتشوبها أخطاء علمية عديدة»⁽²⁶⁾. يبين هذا التفسير التباينات الواضحة بين الجغرافية الألمانية التي تطورت بموضوعاتها وكتاباتها طوال القرن التاسع عشر، واعتبرت المدرسة الجغرافية الأولى في أوروبا التي أسست الجغرافيا الكلاسيكية.

خلال هذا الظرف التاريخي والسياسي أسست المدرسة الجغرافية الكلاسيكية الفرنسية كرد فعل على الوضع السابق، بحيث ظهرت كتابات جغرافية دقيقة وعلمية كونت أرضية الانتشار والتوسع. نعتبر الجغرافيين التاليين: إليسي ريكلوس Elisée Reclus وفيدال دولابلاش Vidal De la Blache من مؤسسي هذا التيار.

1- الجغرافي الفرنسي الكلاسيكي إليسي ريكلوس Elisée Reclus

إن المتتبع لمسار الجغرافيا الفرنسية يستنتج الاتجاهات الفكرية والنظرية لهذه المدرسة التي ارتبطت كثيرا بالإنتاج الضخم للجغرافي الفرنسي إليسي ريكلوس Elisée Reclus، والذي كان ينتمي إلى تيار الفوضويين Anarchiste الذي كان سائدا في أوروبا. عاش هذا الباحث الجغرافي المتميز في الفترة من 1830 إلى 1905، حيث: «اعتبرت حياته العامة، بالإضافة إلى ارتباطاته السياسية، عنصرين أساسيين في شهرته أكثر من أعماله الجغرافية»⁽²⁷⁾.

في هذا الإطار، يعتبر ريكلوس Reclus من الجغرافيين الموهوبين والمغمورين الذين وضعوا الأسس المعرفية للمدرسة الجغرافية الكلاسيكية الفرنسية مع أواسط القرن التاسع عشر. تتلمذ هذا الباحث الفرنسي على الجغرافي الألماني كارل ريتز Karl Ritter، وتشبع بأفكاره ومنهجيته في الكتابة. أصدر ريكلوس إنتاجات ضخمة مهدت لتبيان الخصائص المعرفية لتيار الجغرافيا الكلاسيكية الفرنسية. نجد من بين أهم إنتاجاته: المشروع العلمي الذي أنجزه في ثلاثة أجزاء وسماه «الأرض» La terre، ثم المشروع الضخم الذي أنجزه في 19 جزءا وحمل العنوان «الجغرافيا العالمية الجديدة» Nouvelle géographie universelle والذي أنجزه خلال الفترة من 1876 إلى 1894. اعتبر هذا العمل - في حينه - قمة الإنتاج في الجغرافيا الإقليمية ذات التوجه الكلاسيكي في الجغرافيا الذي اعتمد على دراسة وتحليل الدول، والتنوع الكبير للخصائص الطبيعية والبشرية والاقتصادية⁽²⁸⁾.

تمكن هذا الجغرافي الخصب في الإنتاج من أن يؤسس نموذجاً من الكتابات الجغرافية الكلاسيكية ذات الاهتمام الإقليمي؛ وسيجد اللاحقون، من أمثال فيدال دولابلاش Vidal De la Blache أرضية خصبة للانطلاق نحو تأسيس مدرسة جغرافية فرنسية كلاسيكية.

2- فيدال دولابلاش Vidal De la Blache وميلاد الجغرافيا الفرنسية الكلاسيكية

يعتبر فيدال دولابلاش Vidal De la Blache من مؤسسي المدرسة الجغرافية الفرنسية الكلاسيكية، وهو الذي ترك أثراً بينا في تطور الفكر الجغرافي بفرنسا⁽²⁹⁾. عاش هذا الجغرافي خلال الفترة من 1845 إلى 1918، خلال فترة كانت خصائص ومناهج المدرسة الجغرافية الألمانية سائدة. تتلمذ على كل من الجغرافيين الألمانين كارل ريتز Karl Ritter وراتزل Ratzel، واستفاد من توجهاتهما الفكرية والمنهجية في الكتابة الجغرافية.

بدأ توجهه الفكري والعلمي ينمو مع تحمل مسؤولية تأسيس قسم الجغرافيا بالجامعات الفرنسية، وذلك ابتداء من سنة 1870. إن المتتبع للمسار الفكري لهذا الباحث الجغرافي، يستنتج

أنه انتقل من دارس للتاريخ إلى باحث في الجغرافيا. مكنه هذا الانتقال من أن يوظف كثيرا من العلوم المساندة للجغرافيا، أساسا: علم التاريخ، وعلم الجيولوجيا، ودراسات البيئة ودراسة الوسط الطبيعي. استفاد، في هذا الإطار، من أبحاث وكتابات الجغرافي الألماني راتزل ⁽³⁰⁾؛ ويمكن من أن ينتج - من خلال ذلك - مجموعة رائدة من المفاهيم اعتبرت أساس الجغرافيا الكلاسيكية والتي تميزت بالخصائص التالية: وصف الظاهرة الجغرافية عبر المسار التاريخي، تفسيرها وتحليلها؛ وعبر هذه الخصائص يتكون نمط العيش (Le mode de vie)؛ كونت هذه العناصر خصائص المنهج الفيديالي. نسج فيدال هذه المفاهيم اعتمادا على استغلال خرائط التوزيع السكاني، والكثافة السكانية، واستغلال التربة، بالإضافة إلى حركات المواصلات... استلهم الباحث الجغرافي فيدال هذه العناصر؛ وذلك لتأسيس الجغرافيا الكلاسيكية والإقليمية عبر مجموعة مهمة من الأبحاث.

إن الإنتاج الجغرافي المهم الذي تركه فيدال يتميز بالتنوع. أسس في سنة 1891 مجلة متخصصة في الجغرافيا «حوليات الجغرافيا» (Annales de la géographie) ⁽³¹⁾، والتي أصبحت من المجلات العلمية الدقيقة التي ساهمت في التعريف بخصائص المدرسة الجغرافية الفرنسية. سيتوطد عمل فيدال كذلك بكثير من الإصدارات العلمية طوال العقد الأخير من القرن التاسع عشر ⁽³²⁾. يتبين، من خلال الأبحاث التي أنجزها، أنها ارتبطت بالجغرافيا الإقليمية (Géographie Régionale)، وأسس لهذا بدراسة «الإقليم الطبيعي» (Région Naturelle). وقد تمكن فيدال من أن يستفيد من تكوينه العلمي كمؤرخ ليفسر مفهوما جديدا هو الإقليم التاريخي (Région Historique)، وذلك بدراسة الإقليم الجغرافي في بعده التاريخي، وذكر العوامل التاريخية التي أسهمت في تنظيم الفضاء الجغرافي، ويؤكد الأهمية القصوى لوسائل الاتصال العصرية التي بدأت تنمو، أساسا: السكك الحديدية، تطور المدن وأهميتها في الحياة الحديثة، ونمو الأنشطة الصناعية التي أثرت في تنظيم الفضاء الجغرافي ⁽³³⁾.

كان فيدال دولابلاش Vidal De la Blache، وبحق، من مؤسسي الجغرافيا الكلاسيكية الفرنسية التي امتدت بخصائصها المنهجية والمعرفية، حيث عرفت بالحتمية الجغرافية، وذلك منذ أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

3- نظريات الجغرافيا الحديثة وابتدائها

أكدت الأبحاث الجغرافية المنجزة من طرف المدرسة الفرنسية على يد الباحثين جون برينوس Jean Brhunes، في تخصص الجغرافيا الإنسانية «البشرية»، وإيمانويل ديمرتون Emanuel Demartonne في تخصص الجغرافيا الطبيعية، بالإضافة إلى ريتشارد هارتشورن Richard Hartshorne الذي ينتمي

إلى المدرسة الأنجلوساكسونية، منذ بداية القرن العشرين إلى سنوات الخمسينيات من القرن نفسه، أكدت ضرورة إحداث تغيير في الكتابة الجغرافية الكلاسيكية. ظهرت مؤشرات عميقة تبعث الأمل في تأسيس معرفة جغرافية حديثة تعتمد مناهج جديدة. اعتبرت المؤشرات الثلاثة التالية عاملاً مهماً في إحداث تغيير في نمط الكتابة والتفكير الجغرافي، وتأسيس تيار ما بعد الحداثة في الفكر الجغرافي المعاصر:

المؤشر الأول يتمثل في تعدد الكتابات الجغرافية التي تستعمل مقاربات عديدة، من أهمها المشروع الضخم الذي بدأه مؤسس المدرسة الجغرافية الفرنسية فيدال دولابلان Vidal De la Blache وتلامذته، بحيث أسهم في تأسيس معرفة جغرافية إقليمية عالمية، وما نتج عن ذلك من مقاربات جغرافية جديدة تسهم، وبشكل فعال، في النقاش الدائر بين الجغرافيا والعلوم الإنسانية والاجتماعية والتاريخية... ساهمت هذه الدراسات في تحديد مفهوم «هوية الجغرافيا» الذي سوف يمتد طوال النصف الأول من القرن العشرين.

المؤشر الثاني يتمثل في الانفتاح العلمي الذي حصل للجغرافيا، إذ استطاعت، في ظل التحولات المعرفية والإبيستمولوجية التي عرفتتها العلوم، أن تستفيد من التغيرات الفكرية والمنهجية، خصوصاً مع ظهور مقاربات جديدة تدرس التحول الذي طرأ في المجتمع والاقتصاد الغربي من طرف علوم التاريخ، والأنثروبولوجيا، وعلوم الاقتصاد.

المؤشر الثالث يظهر في الطفرة العلمية التي حدثت في العمل الخرائطي؛ إذ أصبحت الخريطة تنجز بطرق حديثة، وتستغل المعطيات العلمية والدقيقة، وتوظف عناصر عديدة تمثلت في الاستغلال الكثيف للصور الجوية وصور الأقمار الصناعية واستعمال الأدوات العلمية الأخرى... ساهم هذا المؤشر في تنمية العناصر العلمية التي تستعملها الجغرافيا والتي ستوظف، بشكل كبير، في تأسيس الجغرافيا الحديثة.

من خلال هذه المؤشرات الثلاثة، يظهر أن الجغرافيا ستتمو في ظل أنظمة معرفية خاصة؛ بحيث إذا كانت «الجغرافيا الفرنسية والألمانية» تعتمدان على البعد التاريخي لتحليل القضايا الاجتماعية؛ فإنه في سنة 1930 سيمتد هذا العنصر نحو المدرسة الجغرافيا البريطانية، من خلال الإنجاز المهم للباحث الجغرافي الإنجليزي كليفورد داربي Clifford Darby⁽³⁴⁾، أو بالولايات المتحدة الأمريكية مع الباحث ساور⁽³⁵⁾ Sauer⁽³⁶⁾. في الاتجاه نفسه، سيرتبط الاجتهاد المهم والكبير مع الباحث الجغرافي الأمريكي ريتشارد هارتشورن Richard Hartshorne الذي أكد أهمية الجغرافيا الإقليمية ودورها في تأسيس جغرافيا إنسانية «بشرية» عامة، بحيث نجد أن هارتشورن: «هاجم المدارس التي تعطي الأسبقية للجانب البيئي الذي يخلق في رأيه التناقضات

ويترك الثغرات؛ فتبقى الدراسة حبيسة موضوع العلاقات بين الإنسان وتلك البيئة. كما أنه يئن موطن الضعف في الجغرافيا المشهدية التي قلما تتجاوز مرحلة الوصف السطحي»⁽³⁷⁾.

تطور البعد الجغرافي الذي أسس مرحلة الحداثة مع الاجتهاد الفكري الذي تبناه كل من الجغرافيين الفرنسيين مورييس لولانا Maurice Le Lannou وماكس سور Max Sorre. تميز الأول بطرح أفكار جريئة تمثلت في الحسم الإبيستمولوجي للجغرافيا، حيث اعتبرها علما اهتم بدراسة الإنسان ومعرفة مصيره وليست علما من العلوم الطبيعية. أما الجغرافي ماكس سور تميز تفكيره بالاعتماد على مفاهيم لتفسير أنماط العيش Genres de vie، والتي ستفرز استنتاجات مهمة في الأسس البيولوجية للجغرافيا البشرية. في هذه الأطروحة: «بدأت وحدة الجغرافيا الطبيعية والبشرية المنشودة على نحو جلي، عبرت أيضا عن اتجاه ما سيعرف بالإيكولوجيا البشرية»⁽³⁸⁾؛ وهو استنتاج تميزت به الجغرافيا عامة، طوال النصف الأول من القرن العشرين، حيث تميزت بالدراسات التي تهتم بعلاقة الإنسان بالوسط البيئي، واعتمدت على تفسير العمق التاريخي لتطور التقنيات البشرية⁽³⁹⁾.

أفرزت كذلك هذه الأبحاث إشكالات جديدة تطورت مع كتابات الباحث الجغرافي المتميز بيير جورج Pierre George، تمثلت أبحاثه في إظهار الخصوصية المعرفية لفرع الجغرافيا الاجتماعية والاقتصادية، حيث نشر قبل الحرب العالمية الثانية دراسة حول «الجغرافيا الاقتصادية والاجتماعية لفرنسا» (Géographie économique et sociale de la France). ونشر في سنة 1946 «الجغرافيا الاجتماعية للعالم» (Géographie sociale du monde)⁽⁴⁰⁾. توطد هذا النهج المعرفي بالمحاولات الجادة عبر تمفصل العلاقات بين الجغرافيا والسوسيولوجيا، وذلك مع إصداره سنة 1966 كتابا جديدا يظهر هذه العلاقة⁽⁴¹⁾، ويؤسس تيار «الجغرافيا الحديثة» (Géographie moderne).

وفي الاتجاه المعرفي نفسه، ظهر جيل جديد من الباحثين الجغرافيين الفرنسيين الذين تتلمذوا على يد كل من بيير جورج Pierre George، وجون دريش Jean Dresch بجامعة السوربون، وجون تريكار Jean Tricart بجامعة ستراسبورج الذي يعتبر مؤسس الجغرافيا التطبيقية (Géographie appliquée). وقد حاول هؤلاء الأساتذة أن يعتمدوا على المنهج الماركسي في التفسير الجغرافي - ما عدا جون تريكار - الذي كان سائدا خلال هذه المرحلة بين تيارات فكرية عديدة. وقد تأثر بهم جيل جديد من الطلبة الذين أسسوا، فيما بعد، توجهها رئيسيا في المدرسة الجغرافية الفرنسية، من أمثال إيف لاکوست Yves Lacoste، وميشيل روشفورت Michel Rochefort، وراموند ديكروند Raymond Dugrand.

4 - جغرافيا ما بعد الحداثة وتأسيس مشروع جغرافيا اجتماعية

إن التحول المهم الذي عرفه الفكر الجغرافي، منذ أواسط القرن العشرين إلى بداية القرن الحادي والعشرين، يتمثل في تغير نمط التفكير والبحث في القضايا الجغرافية التي أسست نموذجاً جديداً في المنظومة المعرفية الجغرافية، وهو الذي عرف بالطابع الاجتماعي، حيث أثر في تأسيس تيار جغرافيا ما بعد الحداثة.

تحولت الجغرافيا - بشكل عام، منذ تأسيسها، عبر مراحل - من علم طبيعي إلى علم اجتماعي. مكن هذا التحول الإبيستمولوجي للجغرافيا من أن تهتم بالجانب الاجتماعي بعدما كان الاهتمام بهذا الجانب حكراً على السوسيولوجيا فقط⁽⁴²⁾. ويمكن اعتبار أن السنوات العشرين، ما بين 1950 و1970، كانت حاسمة في إحداث نوع من القطيعة مع المفاهيم الكلاسيكية في الجغرافيا؛ حيث ظهرت تيارات فكرية جديدة كانت عاملاً رئيساً في تأسيس تيار ما بعد الحداثة (Posmodernism) في الجغرافيا. لقد كتب المؤرخ الفرنسي فرناند بروديل Fernand Braudel سنة 1958، وهو مؤسس مدرسة الحوليات في التاريخ، والذي استطاع أن يدمج في أبحاثه البعد الاجتماعي والاقتصادي والذهني، إذ قال: «إن الجغرافيا غالباً ما تفكر في ذاتها بوصفها علماً في حد ذاته، وهذا شيء مؤسف. ربما كانت في حاجة إلى شخص من طينة فيدال دولابلاش Vidal De la Blache، عوض أن يفكر في الزمان والمكان، يفكر هذه المرة في المكان والواقع الاجتماعي. ومن ثم تعطي الأسبقية في البحث الجغرافي إلى جماع علوم الإنسان»⁽⁴³⁾. وأظهر هذا المفهوم، منذ خمسينيات القرن العشرين، أهمية التحول الذي سيصيب الجغرافيا التقليدية التي عانت كثيراً من التحولات الفكرية التي أصابت العلوم الإنسانية والاجتماعية بشكل عام، حيث ستتحوّل، تدريجياً، إلى علم اجتماعي خصوصاً مع استعمال أدوات تحليلية وعلمية جديدة، وتتمثل في المنهج الاجتماعي والكمي، خصوصاً مع التحولات الاجتماعية العميقة التي ظهرت في المجتمعات الغربية منذ أواسط القرن العشرين، حيث عرف العالم تباينات اجتماعية خطيرة بين الطبقات والفئات الاجتماعية.

ساهمت الطفرة الاقتصادية التي عرفها العالم بين سنوات السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين في نمو طبقة بورجوازية استفادت كثيراً من النمو الاقتصادي بالعالم الرأسمالي، في حين ظهرت للعيان طبقات اجتماعية تأثرت بالوضع الجديد، وحاولت أن تتعايش اجتماعياً مع التحولات الاقتصادية التي ظهرت خلال هذه المرحلة؛ مما حداً بمجموعة من الباحثين الجغرافيين الشباب إلى أن ينضموا إلى التيار الراديكالي الاجتماعي الذي غما كمنهج في العلوم الاجتماعية، والذي تطور طوال مرحلة السبعينيات والثمانينيات وحتى نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين. تمكن هذا التيار الفكري من أن يحدث طفرة علمية في الأبحاث الجغرافية، خاصة مع الاستفادة

من التحول الكبير الذي طرأ على العلوم الاقتصادية والاجتماعية⁽⁴⁴⁾، وستظهر دراسات جغرافية تركز في أبحاثها الجانب الاجتماعي عن الجانب الطبيعي⁽⁴⁵⁾. ويتبين أن أبحاث الجغرافي الفرنسي (1976) Frémont حددت مفهوم الفضاء الجغرافي بأنه فضاء للعيش (Espace vécu)، أي فضاء اجتماعي تتوافق فيه الرؤية الاجتماعية والرؤية الطبيعية؛ حيث استطاع هذا الباحث أن يؤسس نموذجاً للدراسات الاجتماعية في الحقل الجغرافي. وأصبحت الجغرافيا تهتم أكثر بالفضاء الاجتماعي (L'espace social) في ديناميته وتحولاته، وازداد هذا الاهتمام مع تنامي ظاهرة الفقر الاجتماعي بالعالم وإشكالية التفاوتات الاجتماعية منذ عقد السبعينيات من القرن العشرين، مما ساعد على نمو تيار الجغرافيا الماركسية، أو ما يسمى «التيار الراديكالي» (La géographie radicale)⁽⁴⁶⁾. اعتمد هذا التيار على دراسة أشكال التحولات المكانية والعمرانية بالمدينة الأمريكية؛ وعندما نقرأ نموذج ديفيد هارفي David Harvey من خلال كتاب «المدينة والعدالة الاجتماعية» الذي صدر سنة 1972، نجد أنه استعمل في هذا الكتاب الأدوات والمفاهيم الماركسية لتحليل منطلق النظام الحضري الحالي، مادام هذا النظام وليداً للرأسمالية⁽⁴⁷⁾. في الاتجاه نفسه، نجد التيار الماركسي قد ترعرع منذ أواسط القرن العشرين بمجموعة من الدول الأوروبية، مثل فرنسا وإيطاليا، بالإضافة إلى دول أمريكا اللاتينية، مثل البرازيل، مع كتابات الباحث الجغرافي المتميز ميلتون سانتوس Milton Santos.

أ - المدارس الجغرافية الأوروبية في تيار ما بعد الحداثة

● الإطار الفكري الجديد

مع نهاية الحرب العالمية الثانية، عرفت مفاهيم الجغرافيا الكلاسيكية التي تطورت منذ أواسط القرن التاسع عشر وطوال النصف الأول من القرن العشرين أزمة إبستمولوجية. لقد اعتبرت الأدوات المنهجية التي تكونت في أحضان «المدارس الجغرافية الفرنسية والألمانية» أنها لن تتمكن من مسايرة التغيرات العلمية التي أحدثت في مسار العلوم الإنسانية والاجتماعية. ولهذا ستستفيد الجغرافيا من الطفرة المنهجية بالاستعانة بالمنهج الكمي: «لئن كانت المعارف كافة والعلوم قاطبة قد اهتزت وربت لما تقلب المناخ العلمي والفكري بعيد الحرب العالمية الثانية، فرمما كانت الجغرافيا من أكثر تلك العلوم تأثراً واستجابة لتلك المستجدات، لأن انشغالاتها العلمية التقليدية واهتماماتها ومهامها الاجتماعية القديمة قد جعلتها تتخلف عن الركب (...)، فلا غرابة إذن أن يتهج الجغرافيون بالفتوحات العلمية والتقنية الجديدة، ويهللون للثورة الكمية التي سرعان ما أضحت في عيونهم ثورة منهجية»⁽⁴⁸⁾، فأُسست هذه التغيرات لحقبة جديدة، وهي تسمى «حقبة ما بعد الحداثة» التي تتميز بالانحطاط المعرفي للفكر الجغرافي.

كانت المدرسة الجغرافية الفرنسية، بامتداداتها المعرفية والمنهجية، تركز على قضايا رئيسية تتمثل في التحليل الإقليمي والتوزيع الجغرافي للكثافة السكانية، وتعطي الأهمية للمجال القروي؛ وذلك من خلال تفسير الحمولة التاريخية للأشياء. مثلت هذه الخصائص مجموعة من الأفكار والتوجهات التي حاولت المدرسة الفرنسية أن تشتغل عليها وتؤسس النموذج النظري الذي رافقها، وذلك منذ نهاية القرن التاسع عشر إلى أواسط القرن العشرين، وأثرت في المدارس والاتجاهات الجغرافية الأخرى. أما المدرسة الألمانية فقد اشتغلت معرفياً على تحديد مفهوم المشهد الجغرافي الذي طورت من خلاله مجموعة من الإشكالات ذات العمق الإثني والسلالي للجماعات البشرية. أثر هذا التوجه في العناصر التي فسرت مفهوم المشهد الجغرافي في بعده التاريخي والإثني؛ حيث اعتبر المشهد الذي ركزت عليه المدرسة الألمانية، من خلال مجموعة من العناصر الطبيعية التاريخية والإثنية. أما في العالم الأنجوساكسوني، بالولايات المتحدة الأمريكية، فقد ظهرت مدرستان جغرافيتان، كانتا إلى حد ما مختلفتين في المنهج والموضوع. فمدرسة بيركلي Berkly اتجهت في اهتماماتها المعرفية لدراسة البعد الثقافي والأنثروبولوجي للجماعة المدروسة، حيث ركزت هذه المدرسة الجغرافية في أبحاثها الميدانية على دراسة نماذج من الثقافات القديمة للهنود الحمر والحضارات بدول أمريكا اللاتينية. اعتُبر هذا التوجه النظري والتطبيقي رئيسياً لمدرسة بيركلي تحت إدارة الباحث الجغرافي ساور Sauer. أما التوجه الثاني فقد مثلته المدرسة الجغرافية الأمريكية الغربية الوسطى «ميدل وست» (Middle West)، المتميزة بأفكارها ذات المنحى الاقتصادي، حيث اهتمت بنظريات التنمية الاقتصادية وتركز الأنشطة الإنتاجية.

إن النظام الرأسمالي عرف طفرة اقتصادية مع بداية القرن العشرين حتى أواسطه⁽⁴⁹⁾، بالإضافة إلى نمو في البنية الحضرية للمدن الأوروبية، بحيث أصبحت مفاهيم الجغرافيا الكلاسيكية التي تعتمد على الوصف غير قادرة على إعطاء أجوبة علمية ودقيقة عن الأسئلة الجديدة التي ظهرت بالمجتمع؛ مما دفع بمجموعة من الباحثين الجغرافيين إلى أن يبنوا نظرياتهم العلمية انطلاقاً من الأدوات التي انبثقت من أحضان العلوم الاقتصادية والكمية والعلوم الاجتماعية والسياسية. لقد تبنى التيار الجديد في الجغرافيا نظرية اهتدى إليها؛ ليركز على نظريات التخطيط للفضاءات الجغرافية التي عرفت تراتبيات سكانية واقتصادية واجتماعية، أساساً، بين المناطق الجغرافية الغنية والفقيرة. إن الاهتمامات التي ظهرت عند المسؤولين السياسيين بالمجتمع الغربي، بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، تمثلت في بناء مجتمع أكثر رخاء ورفاه من مجتمع بداية القرن العشرين، مما حتم على أصحاب القرار السياسي وأصحاب الشأن العام البحث عن أدوات علمية جديدة تضبط سياسات التنظيم المكاني

والتخطيط الاقتصادي لمرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، حيث: «كانت المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية بعد انقضاء الحرب العالمية الثانية بمنتهى الانتشار والحدة في آن. وكان على برامج السلام والازدهار العالميين أن تبني - إلى حد كبير - وفق تطلعات الشعوب التي ضحت بسخاء بأرواحها وطاقاتها في صراع صُور (وجرى تبريره) على أنه كان من أجل عالم أكثر أمناً، أحسن حالاً، وأفضل مستقبلاً»⁽⁵⁰⁾؛ إذ عرفت الدول الأوروبية التي خرجت من الحرب منهكة، سياسات مكانية تهم التخطيط الترابي وتنظيم توسع المدن مع إعادة بنائها. كانت هذه المرحلة مهمة على مستوى تأطير أفكار جديدة تهم الانبثاق الفكري والمعرفي لهذه المرحلة، وتأسيس تيارات جديدة في البناء وأشكال المعمار.

وفي هذا الإطار، عرفت بريطانيا خطط أنظمة ترابية كانت الأسس لتطور المدينة والقرية، حيث يؤكد الباحث الجغرافي البريطاني ديفيد هارفي David Harvey هذه الفكرة من خلال المقولة: «طبقت بريطانيا، على سبيل المثال، وفيما خص التخطيط المديني والريفي، تشريعات صارمة. وكان الهدف تقليص تمدد الضواحي واستبدالها إما بتخطيط تطوير مديني جديد (وفق موديل إبنزر هوارد Ebnzer Huard، وإما حشد أو تجديد سكاني ذي كثافة عالية (وفق موديل لوكوربوزيه Le Corbuzier كان على المهندسين، تحت مراقبة الدولة وأحياناً تحت سيطرتها الكاملة، العمل على إزالة أمكنة مكتظة وأبنية معدة للسكن ومدارس ومستشفيات ومصانع وسواها، وذلك من خلال تطبيق المهندسين الحداثيين لأنظمة البناء المصنع والتخطيط المعقلن التي طالما اقترحوها ودافعوا عنها. وكان ذلك كله يجري في إطار يعنى بدقة، عبر التشريع أحياناً، بعقلنة النماذج المكانية وأنظمة حركة المدينة والسكان، بما يوفر المساواة (في الفرص على الأقل)، والرفاه الاجتماعي والنمو الاقتصادي»⁽⁵¹⁾.

فرضت سياسات تخطيط المدينة والمجالات القروية نفسها على المسؤولين السياسيين الأوروبيين، لاتخاذ قرارات إستراتيجية تهم قرار التنظيم الترابي الذي عرف تغيرات عميقة على المستوى التقني والاقتصادي والاجتماعي. ونجد بلد فرنسا، البلد في طور البناء والنمو بعد الحرب العالمية الثانية، حتم إنجاز عمليات تهم التخطيط والتنظيم المكاني⁽⁵²⁾، فكان على الجغرافي أن يستثمر هذا الظرف السياسي والاقتصادي والاجتماعي الجديد بأوروبا، لتطوير مقاربات فكرية وأدوات منهجية جديدة ليسهم في هذا الإنجاز المديني الحديث.

● تيار ما بعد الحداثة وإشكالية تنظيم الفضاء الجغرافي

مع بداية سنة 1960، كانت اتجاهات الجغرافية الحديثة قد أسست، بحيث اعتمدت على نظريات كانت الأسس لظهور ما يسمى «الجغرافيا الحديثة» (La nouvelle géographie). حيث

استعمل عدد كبير من الجغرافيين الذين رأوا عقم التحليل الكلاسيكي في الجغرافيا منهاجا جديدا هو المنهج الكمي (Méthode quantitative) واستعمال العمليات الرياضية في تحليل الإشكالات الجغرافية، حيث تبنته، في البداية، المدرسة الجغرافية الأنجلوساكسونية، ومن ثم توسعت دائرة الاهتمام به من طرف باحثين جغرافيين ينتمون إلى المدرسة الجغرافية الفرنسية، مع الجيل الجديد من أمثال الباحثين أنطوان بايلي Antoine Bailly وبول كلافال Paul Claval، وذلك عبر مجموعة مهمة من الأبحاث والكتابات في الجغرافيا التي أسست هذا التيار. في الاتجاه نفسه، اعتمدت جغرافيا ما بعد الحادثة على قياس الظاهرة المدروسة، واستعمال نظريات ذات بعد اجتماعي، بالإضافة إلى استغلال واستعمال نظريات الأنساق⁽⁵³⁾.

تمكنت جغرافيا ما بعد الحادثة التي عرفت النور في النصف الثاني من القرن العشرين من أن تنمو وتتطور بشكل مذهل، أساسا، مع الجغرافيين الشباب الذين تشبعوا من مدارس اجتماعية وفلسفية وسياسية وجهت أبحاثهم الجغرافية واستعملوا نظريات جديدة لتفسير الفضاء الجغرافي (L'Espace géographique)، حيث كان: «لكل هذه الملاحظات تأثيرات بليغة على الجغرافيا التي أصبحت منذ الخمسينات تتطور بإيقاع سريع جعلها تتنحى تدريجيا عن العلوم الطبيعية التي تربت في أحضانها لتقترب أكثر فأكثر من العلوم الاجتماعية. ومن المؤسف جدا أن تتزامن هذه الخطوة مع انفجار هذه العلوم نفسها وانهيار نموذجها الذي ترغب الجغرافيا في توظيفه»⁽⁵⁴⁾. في الوقت نفسه، ينبغي أن نؤكد أن الفترة التاريخية التي عرفت نمو هذا التيار الجغرافي، ابتداء من أواسط القرن العشرين (1950)، تميزت بالصراع التاريخي والأيدولوجي بين المعسكرين الاشتراكي والرأسمالي فسميت بـ «فترة الحرب الباردة»، وتميزت كذلك بحروب الاستقلال بدول العالم الثالث، وظهور اتجاه فكري سياسي ساندها سمي بـ «تيار دول العالم الثالثي» (Tiers-mondiste)، وتميزت كذلك بالطفرة الديموغرافية والتوسع الكثيف للمدن، وتنامي ظاهرة الفقر الاجتماعي. تعتبر هذه العناصر الإطار التاريخي والسياسي الذي ميز مرحلة بزوغ جغرافيا ما بعد الحادثة، وتحولها إلى «علم اجتماعي» له أسسه ومناهجه، حيث اهتمت الجغرافيا في دراستها بإشكالية جديدة تتمثل في التحولات الاجتماعية، وتحليل التفاوتات التي ظهرت بالمجتمعات الغربية بين الطبقة البورجوازية المالكة لوسائل الإنتاج والطبقة الفقيرة. وكان تأثير هذا الوضع الاجتماعي في تطور المقاربة الجغرافية ذات المنحى الاجتماعي واضحا، حيث ركز كثير من الأبحاث الجغرافية على هذه الظواهر الاجتماعية؛ ككتابات الباحث الجغرافي الفرنسي بيير جورج Pierre Georges الذي حاول أن يؤسس هذا النموذج من الأبحاث الجغرافية.

الإنسانية لمرحلة ما بعد الحداثة نجد مدرسة شيكاغو الأمريكية في السوسيولوجيا التي ركزت في أبحاثها على نماذج اجتماعية عندما درست مدينة شيكاغو، حيث اعتمدت على إعادة النظر في مجموعة من المفاهيم التي أسست مع مرحلة الحداثة أساسا على مستوى تخطيط وتنظيم المدينة. أضحت مدينة ما بعد الحداثة أفقا جديدا للاجتهاد الفكري بالنسبة إلى المعماريين ولمخططي المدينة الذين أكدوا في نظرياتهم المعمارية الحفاظ على تقاليد وتاريخ التعمير بالمدينة، وأكد باحثون أهمية الحفاظ على التراث المعماري في مشاريع تنظيم وتخطيط مدينة ما بعد الحداثة.

● جغرافيا المدن في عصر ما بعد الحداثة

مثلت نظريات تنظيم المدينة انتعاشا قويا مع مرحلة ما بعد الحداثة التي تميزت بالإبداع الجمالي وإدماج الثقافة المعمارية مع مراعاة التقاليد الاجتماعية المحلية والتاريخية. اعتبرت هذه الأفكار نماذج فكرية اشتغل عليها منظرو تخطيط وتنظيم المدينة الغربية في فترة ما بعد الحداثة. عرفت المدينة الأوروبية، بعد الحرب العالمية الثانية، دمارا وخرابا كبيرين، مما استدعى الاشتغال على نظريات معمارية جديدة ساهمت في بناء أحياء مدنية توافق التطور الاقتصادي والاجتماعي فيما بعد الحرب العالمية الثانية. ارتبط بناء مدينة ما بعد الحداثة بكثير من الأفكار التجديدية؛ وذلك من خلال اجتهاد «أصحاب العقول العملية من مهندسين وسياسيين ورجال أعمال، لأغراض فرضتها الضرورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لا أكثر»⁽⁵⁷⁾. انبثقت نظريات ما بعد الحداثة في التعمير من رحم المجتمعات الغربية التي عرفت تناقضات صارخة على مستوى تنظيم الفضاء الجغرافي للمدينة الأوروبية؛ إذ ظهرت تناقضات واضحة بين أحياء المدينة ووظائفها الاجتماعية والاقتصادية، أساسا بين المركز والهامش⁽⁵⁸⁾، في الوقت نفسه بينت حقيقة التراتبيات الاجتماعية والفوارق المكانية التي طغت بالمدينة الأوروبية والأمريكية على السواء. واعتمدت نظريات ما بعد الحداثة على إعادة النظر في وظيفة المدينة على مستوى البنية المركزية وأشكال البناء والتطور المعماري؛ وعلى مستوى القيم، حيث جرى إحداث نوع من الحدود التقليدية بين ما هو عام وخاص⁽⁵⁹⁾، مما أثر في تخطيط وتنظيم المدينة الغربية، وفي تغيير وظيفة مركز المدينة التي أسست مع المدينة الصناعية في القرن التاسع عشر.

اهتم تيار ما بعد الحداثة في جغرافيا المدن بالقضايا التي تعيد الاهتمام بالتراث المعماري والتاريخي، إما في شكل إنجاز مشاريع معمارية تبرز الاهتمام بالأفكار ذات البعد التقليدي المحلي، وإما في شكل إعادة ترميم أحياء سكنية قديمة تجعلها مندمجة مع الإطار المعماري العام. ويعتبر الباحث شارل جانكس Charles Jencks «أن السياق الذي بات يعمل فيه المعماريون ومخططو المدن الآن قد غير في الوسائل والموارد، وإلى الحد الذي حرر هؤلاء من العوائق الأكثر ثقلا والتي

كانت موجودة في حقبة ما بعد الحرب العالمية مباشرة»⁽⁶⁰⁾. وتظهر بعض الدراسات العلمية أن جذور «ما بعد الحداثة»، في تخطيط وتنظيم المدينة، تعود إلى سنة 1945، مع مدير مدرسة لمهندسين هيدنوت Hudnut بجامعة هارفارد الذي أكد ضعف النظريات المعمارية لتنظيم فضاء المدينة والأحياء السكنية⁽⁶¹⁾؛ إذ اعتمدت هذه النظريات على هدم البنايات المعمارية التقليدية بالمدن العتيقة، وبناء نمط معماري عصري (Modern)، وقد تزايد الاهتمام بهذا التحول الإستراتيجي في البناء مع الدراسة التي أنجزها الباحث الأمريكي جان جاكوبس Jane Jacobs Death and Life of Great American Cities سنة 1961 الذي انتقد فيها التوجهات النظرية للنموذج الحداثي في التعمير؛ إذ هدفت هذه الدراسة إلى إبراز عيوب سياسة التعمير التي تنهجها سلطات الولايات المتحدة الأمريكية التي تهمل الأحياء القديمة وجمالها؛ وقدم نموذجاً للأحياء القديمة لنيويورك⁽⁶²⁾. بينما تعتبر مدينة لوس أنجلوس Los Angeles نموذجاً لمدينة ما بعد الحداثة؛ وذلك لما عرفته من تحولات عميقة على مستوى البنية العامة للتعمير، وقد مثلت بذلك الفضاء الذي اندمجت فيه إثنيات وعرقيات عديدة، في شكل فسيفساء مجتمعي. ويظهر حي داون تاون Downtown الذي تعيش فيه إثنيات عديدة؛ «من أمريكا اللاتينية وأفريقيا ومن الدول الآسيوية»، نموذجاً لهذا التحول الذي عرفته مدينة لوس أنجلوس.

وبين الباحث في المعمار شارلز جانكس Charles Jencks في كتابه الذي يحمل عنوان Le langage de l'architecture post-moderne سنة 1979 أن المعمار الحديث (Modern) انتهى مع الهدم الذي حصل لبناية سان لوي بميسوري في الولايات المتحدة الأمريكية، وهي التي كانت موجهة للفئات الاجتماعية المتوسطة، وذلك يوم 15 يوليو 1972 الساعة 15:32 دقيقة⁽⁶³⁾، حيث مثل هذا التاريخ نهاية مرحلة الحداثة المعمارية وولادة مرحلة ما بعد الحداثة تحت تأثير الأزمة الاقتصادية لسنة 1973. وتطور هذا التيار حتى أواسط التسعينيات من القرن العشرين؛ إذ طرح منظرو هذا التيار، خلال عقد 1970 - 1980 مفاهيم تنظيم المدينة من خلال نظرية التصالح مع التاريخ المعماري⁽⁶⁴⁾، وإعادة الاعتبار لجمالية التعمير المحلي، وتعدد الرؤى على مستوى النماذج المعمارية. وفي هذا الإطار ندرج وصف مدينة ما بعد الحداثة الذي قدمه الباحث الجغرافي ديفيد هارفي David Harvey: «أما ما بعد الحداثة فتطور مفهوم للنسيج المدني يقوم على التشظي، وعلى دفع شريط رقيق من الأنماط القديمة بعضها فوق بعض، وكولاج من الاستخدامات الراهنة والمؤقتة في معظمها. ولأن المدينة الكبيرة لا تحكم إلا في نتف وقطع صغيرة، فإن التصميم المدني يهدف ببساطة إلى مراعاة التقاليد المحلية، والتواريخ المحلية، والمطالب والحاجات والميول الخاصة، لينتج بالتالي أشكالاً معمارية مخصصة ومعدلة على نحو عال يمكن أن تتدرج من الممكنة

الحميمة والشخصية، وذات السمة التقليدية، وصولاً إلى متعة المشاهدة. وذلك كله إنما يجري عبر توسل انتقائي للأساليب المعمارية»⁽⁶⁵⁾. بينما يبرز الباحث المعماري كريير Krier أن إنجاز «مخطط مدينة مؤلفة من - جماعات مدنية محددة وكاملة - تشكل كل منها دائرة مدنية مستقلة داخل عائلة كبرى من الدوائر المدنية، أو بتعبير آخر «مدن داخل مدينة». في ظل هذه الشروط فقط يمكن إعادة بحث «الثراء الرمزي» للأشكال المدنية التقليدية المبنية على استيعاب التنوع الأقصى ومحاورته والتعبير عن التنوع الحقيقي، كما تظهره الوقائع الغنية والفعلية للأمكنة العامة، والنسيج المدني وخط السماء»⁽⁶⁶⁾. ويظهر هذا عبقرية المكان؛ فيسعى كريير Krier إلى إبراز القيمة التاريخية والجمالية للأمكنة التقليدية والتي تغطي عليها أنظمة معمارية محلية تسهم في تنظيم الأمكنة المدنية، وذلك على مستوى الأزقة والمحلات التجارية وتركز المكاتب الإدارية والخدماتية...، بينما أظهر المعماري الإيطالي ألدو روسي Aldo Rossi أن «وظيفة المعماري هي الاشتراك «بحرية» في إنتاج «المعالم» المعبرة عن ذاكرة الجماعة (...)، ويتجسد هذا الإدراك على أجمل وجه في مفهوم «أسلوب العيش» genre de vie، أي طريقة العيش الثابتة نسبياً التي يشكلها الناس العاديون لأنفسهم في ظل شروط بيئية وتكنولوجية واجتماعية محددة. هذا المفهوم، الذي ابتكره الجغرافي الفرنسي فيدال دولابلان، يمد روسي بالمعنى الذي تمثله الذاكرة الجماعية»⁽⁶⁷⁾.

● نظريات مراجعة الاقتصاد المكاني Spatial Economy لمرحلة ما بعد الحداثة

تعتبر طفرة ما بعد الحداثة مهمة على مستوى إعادة التفكير في نظريات الاقتصاد المكاني التي أثرت في البحث الجغرافي، حيث أصبحت كتابات الجغرافيا الاقتصادية للمدرسة الأمريكية رائدة في هذا الميدان؛ فهي التي ركزت على البعد المكاني لإقامة المؤسسات الإنتاجية. واعتبرت كتابات الباحث الجغرافي الأمريكي ليتواك E. Luttwak، مع بداية سنة 1990⁽⁶⁸⁾، من الكتابات الجغرافية التي أعادت النظر في موضوع تنظيم الفضاء الجغرافي، من خلال تيار ما بعد الحداثة والتي أضحت الجغرافيا بسببها ذلك العلم الذي ينصهر بين الاقتصاد وعلوم التهيئة والتخطيط المكاني بحيث تعتمد على تحليل مشكلة توطين المؤسسات الإنتاجية وعلاقتها بدوائر رأس المال العالمية وشبكة العلاقات الدولية Société de réseau، في الوقت نفسه طورت جغرافيا ما بعد الحداثة معها مفاهيم مثل شبكة Réseau، والتوزيع الجغرافي العالمي Répartition géographique mondiale وسلطة الفضاء الجغرافي Le pouvoir de l'espace، وأصبحت من أهم المفاهيم التي ظهرت مع هذا التيار في الفكر الجغرافي الذي جعل من الجغرافيا، ذلك العلم الذي يهتم بتنظيم وتهيئة الفضاء الجغرافي Organisation de l'espace géographique بعدما كانت الجغرافيا، مع

بداية القرن العشرين، تهتم بدراسة ووصف الإقليم الجغرافي Région géographique والمشهد الجغرافي Le paysage géographique.

يعتبر موضوع «تنظيم الفضاء الجغرافي» من أهم المواضيع التي سادت منذ ثمانينيات القرن العشرين، وهو الموضوع الذي أسس لطفرة منهجية جديدة في الفكر الجغرافي، وأعاد النظر في الإشكالات الإبيستمولوجية التي أسست منذ ستينيات القرن العشرين، حيث نتجت عن ذلك مفاهيم جديدة عرفت في العلوم الإنسانية والاجتماعية بما يسمى «النمذجة Modèle»، حيث استطاعت أبحاث جغرافيا ما بعد الحداثة أن تؤسس مجموعة من النمذجة في الجغرافيا؛ وتظهر أبحاث الجغرافي المتميز روجيه برونيه Roger Brunet الذي ساهم في إنتاج معرفة جغرافية عصرية من خلال مشروع علمي سماه «مشروع روكليس Reclus»⁽⁶⁹⁾. وقد أنتج، مع مجموعة من الباحثين، مشاريع علمية اعتمد فيها على دراسة نماذج جغرافية Modèles géographiques تحليلية تفسر إشكالات تتعلق بـ «تنظيم الفضاء الجغرافي» لمرحلة ما بعد الحداثة. وتميز هذا الإنتاج بتنوع في المواضيع التي تدرس النظريات الجغرافية وتطبيقاتها والتي أحدثت طفرة علمية على مستوى المنهج والنتائج كان لها الأثر في المسيرة المعرفية للجغرافيا إلى بداية القرن الحادي والعشرين وإلى الفترة الحالية⁽⁷⁰⁾. جعلت هذه المرحلة من تطور الفكر الجغرافي لفترة ما بعد الحداثة ذلك العلم الذي طبق نظريات علمية «الكوريم» Chorèmes اعتمادا على مجموعة من المفاهيم تطورت ابتداء من أواسط القرن العشرين؛ أهمها نظريات الأقطاب الحضرية وتخطيط لفضاء الجغرافي والحركية والمعيش الاجتماعي والأنظمة الاقتصادية العالمية... مما أثر في تغيير لمنظومة المعرفة للجغرافيا.

تمكنت الجغرافيا، في الوقت الحاضر من مرحلة ما بعد الحداثة، من استعادة بريقها المعرفي مع طفرة العلمية التي أحدثت مع هذا التيار؛ حيث جرى إدماج الأنظمة المعلوماتية الجغرافية في لأبحاث الجغرافية التي ساهمت في تأسيس قواعد علمية ودقيقة في تحليل الفضاء الجغرافي كان لها الأثر الواضح في مراجعة وتغيير كثير من المفاهيم التقليدية في الجغرافيا.

خاتمة البحث

يعتبر تيار ما بعد الحداثة من أهم التيارات الفكرية التي ركزت على إعادة النظر في الحمولة المعرفية والمنهجية التي نشأت مع تيار الحداثة منذ عصر الأنوار، حيث تأثر «الجغرافيون الحداثيون» بهذا التيار الفكري الذي أكدوا أهميته في البحث الجغرافي؛ ومن بينهم الباحث الجغرافي ديفيد هارفي David Harvey الذي يعتبر، في الوقت الحالي، من الجغرافيين العالميين والمنظرين الذين أسسوا تيار ما بعد الحداثة في الجغرافيا، حيث أصبحت الجغرافيا ذلك العلم الذي ينتمي إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية، وتؤسس نظريات تعتمد على مفاهيم وفلسفات عديدة.

في ظل التغيرات الفكرية التي طرأت على الجغرافيا منذ سبعينيات القرن العشرين، نطرح التساؤلات التالية: كيف نفسر الأفق المستقبلي للجغرافيا، وإلى أين تتجه في ظل التحولات الفكرية لعصر ما بعد الحداثة؟ على أي أسس إبيستمولوجية وفكرية ستبنى معارف جغرافيا القرن الحادي والعشرين لعصر ما بعد الحداثة؟ ما مدى تأثير التغيرات العلمية والمنهجية التي أحدثت في العلوم الحقة والعلوم الإنسانية والاجتماعية والاقتصادية في تطور الجغرافيا الحالية؟ هل جغرافيا القرن الحادي والعشرين مازالت تعيش تحت تأثير مؤسسي المدارس الجغرافية (الألمانية والفرنسية)، واتجاه الحداثة؟ هل الجغرافيا الحالية - ما بعد الحداثة - امتدت قوتها من التأقلم العام مع التحولات العميقة التي ظهرت في علوم الإنسان؟ وما أهمية الجغرافيا من التغيرات الحالية على مستوى الالتزام السياسي والبيئة والتنمية المستدامة ونظريات التواصل بشكل عام والتواصل الاجتماعي بشكل خاص؟ هل دراسة الفضاء الجغرافي مازالت تمثل موضوعا رئيسيا لمرحلة ما بعد الحداثة؟ تعتبر هذه بعض من المقاربات والأسئلة التي يجب تحديد أهميتها في نمو علم الجغرافيا في السنوات المقبلة، والتي تغير من ملامحها العلمية والمنهجية والمعرفية.

ستعرف الجغرافيا مجموعة من التغيرات نتيجة التحولات المعرفية والتقنية التي تعرفها العلوم خلال مرحلة ما بعد الحداثة، فمن بين التحديات التي تواجهها الحفاظ على كنه هذا العلم، في الوقت نفسه الانفتاح والاستفادة من العلوم الأخرى. في هذا الصدد، تطرح فرضيات عدة على أن علم الجغرافيا سيعرف، في المستقبل القريب، تغيرات مهمة، وذلك على المستويات التالية:

ظهور تيارات جغرافية جديدة، أساسا تيار ما بعد الحداثة، بجانب تيارات

كلاسيكية ظهرت وامت مع تأسيس المدارس الجغرافية، ونتج عن ذلك تيارات جغرافية تنتمي إلى الاتجاهات الفكرية والمعرفية التالية:

جغرافيا مفاهيمية: يتحكم في هذا التيار الإرث المفاهيمي الذي تكون مع المدرسة الكلاسيكية الوصفية، ومع تيار الحتمية الجغرافية، حيث امتد طوال القرن العشرين؛ وفي الاتجاه نفسه، استطاعت الجغرافيا أن تكون لنفسها تراثا مفاهيميا غنيا وثقافة جغرافية حتى أصبحت تعرف بها؛ مثل الفضاء (المكان)، والوسط الجغرافي، والتعرية، والتراب، والمشهد الجغرافي، والريستاق، والمسافة، والمقياس، والتوطين، والمدينة، والضاحية... اجتهد مجموعة من الباحثين الجغرافيين في إبراز هذا الغنى وهذا التنوع في المفاهيم. يجدر بنا أن نقدم بعض النماذج؛ من أمثال الجغرافيين أنطوان بايلي Antoine Bailly وروجييه بروني Roger Brunet وبول كلافال Paul Claval، الذين اشتغلوا على الهوية المفاهيمية للجغرافيا، وأسسوا تيار ما بعد الحداثة في الجغرافيا، في الوقت نفسه، أظهروا كيف أن جغرافيا ما بعد الحداثة، مع اتجاه «الجغرافيا الكمية» La géographie quantitative، استطاعت أن تدمج في القاموس الجغرافي مفاهيم حديثة أغنت الجغرافيا وأعطت لها دينامية وقوة في خضم أزمة الجغرافيا الكلاسيكية.

جغرافيا بنيوية: أسس تيار البنيوية مع الأبحاث الأنثروبولوجية للباحث ليفي شتراوس Levi-strauss والباحث في اللسانيات دي سوسير De Saussure حيث انتقل هذا التيار، وبشكل سريع، نحو العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومن ثم إلى الجغرافيا. ستهتم الجغرافيا مع تيار البنيوية من تحديد البنيات الإنتاجية للفضاء الجغرافي، وذلك من خلال تحليل نماذج اقتصادية واجتماعية: البنية الفلاحية، والبنية الصناعية، وبنية المقاولات الإنتاجية والبنية الاجتماعية.

جغرافيا كمية ونظرية: ازدادت أهمية هذا التيار مع الثورة المعلوماتية التي عرفها العالم مع بداية القرن الحادي والعشرين وتطور المجتمع الرقمي. ساهم الاستعمال الكثيف للأدوات العلمية الكمية والنظرية في إنتاج نماذج Modèles⁽⁷¹⁾ جغرافية، وعرف هذا التيار قوته مع استعمال الأنظمة المعلوماتية الجغرافية (SIG)⁽⁷²⁾، ويعتبره بعض الباحثين الجغرافيين أنه مستقبل الجغرافيا لمرحلة ما بعد الحداثة. يشتغل هذا التيار على تمثيل الواقع الجغرافي من خلال التفاعل الاجتماعي والاقتصادي، ومن خلال نماذج لتحليل دينامية الفضاء الجغرافي.

جغرافيا شبكة العالم: تكمن أهمية هذا التيار في تنامي ظاهرة العولمة وتشابك العلاقات العامة: الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية والسياسية... يجعل هذا التيار موضوعه العام «جغرافيا العالم» Géographie - Monde، في ظل التحولات الفكرية والاقتصادية، وما نتج عن ذلك من عولمة الاقتصاد وهيمنة الشركات العالمية التي تتجاوز الحدود الجغرافية والسياسية. وتكمن قوة هذا التيار فيما يعرفه العالم حاليا من ثورة في النقل السريع ونقل المعلومة ورأس المال والاستعمال الكثيف للتكنولوجيا المتطورة.

جغرافيا الحكامة ونظريات المواطنة والمحافظة على البيئة والتنمية المستدامة: تبنى جغرافيا القرن الحادي والعشرين على الحكامة العامة وما ينتج عنها من رؤى قوية عن المواطنة والمحافظة على البيئة والتنمية المستدامة. تتحكم هذه القضايا في نمو جغرافيا تعتني بالمواطنة والديموقراطية الاجتماعية، وتنعكس إيجابا على المحافظة على البيئة الطبيعية. تكمن أهمية هذا العنصر في الاستغلال الفطيع للبيئة من طرف ناهبي الطبيعة، وفي النمو الكبير للتصنيع الذي يؤثر سلبا في البيئة، ويرتبط هذا الموضوع بنظريات التنمية المستدامة التي تؤكد على الاستغلال العقلاني للبيئة والمحافظة على الأنظمة الطبيعية وعلى الاقتصاد العقلاني للأجيال المقبلة.

جغرافيا نقدية: سيتطور هذا التيار مع النقد الذي سيقدمه للتيارات الجغرافية التي تنمو. تظهر قوة هذا التيار مع الإشكالات المفاهيمية التي تنمو مع تطور البحث الجغرافي خلال مرحلة ما بعد الحداثة.

يتبين من هذه الاستنتاجات أن جغرافيا ما بعد الحداثة ارتبطت بالتحولات العامة التي طرأت في المجتمع، وذلك على مستويات عدة؛ على مستوى تخطيط المدينة، وعلى مستوى المعمار، وتطور الاقتصاد المكاني... والتي تجاوزت نظرية الحتمية الجغرافية التي قامت عليها الجغرافيا الكلاسيكية. مع تيار ما بعد الحداثة، انتهى عصر الحتميات، وأصبح كل شيء بحاجة إلى عمل وجهد، وإعادة تفكير، ورسم سيناريوهات. فالיום لا بد من الحذر والتشكك والاهتمام بالمستقبل⁽⁷³⁾. وتعتبر مرحلة ما بعد الحداثة في الجغرافيا مرحلة أعادت النظر في جميع مناحي المعرفة الجغرافية، وهي مرحلة أثرت في المنظومة الفكرية للجغرافيا بشكل عام.

- 1 من بين إصداراته العلمية التي أسست هذا الموضوع يمكن ذكر:
- ألان تورين (1997)، نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.
- 2 - ألان تورين (2011)، براديغما جديدة لفهم عالم اليوم، ترجمة: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية لبنان - بيروت، الطبعة الأولى.
مجدي عبد الحافظ (2012)، موقع العقل في فلسفات ما بعد الحداثة، عالم الفكر، المجلد 41، أكتوبر - ديسمبر، ص138.
- 3 ألان تورين (2011)، براديغما جديدة لفهم عالم اليوم، ترجمة: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ص134.
- 4 رشيد الحاج صالح (2015)، العودة من المجتمع إلى الفرد، المقولات الثقافية لفهم عالم ما بعد الحداثة عند ألان تورين، مجلة عالم الفكر، دولة الكويت، المجلد 43، أبريل - يونيو، ص47.
- 5 يؤكد الباحث دافيد هارفي في كتابه «حالة ما بعد الحداثة» .. بحث في أصول التغيير الثقافي، أن فكرة الحداثة، «تقوم على استخدام تراكم المعرفة الذي وفره أفراد كثر عملوا على نحو حر وخلق من أجل تحرير البشرية وإغناء حياتها اليومية في آن. لقد جلبت السيطرة العلمية على الطبيعة الوعد بالتخلص من الندرة والحاجة، وتعسف الطبيعة الأعمى وإلى الأبد»، ص30.
- 6 رشيد الحاج صالح (2015)، العودة من المجتمع إلى الفرد .. المقولات الثقافية لفهم عالم ما بعد الحداثة عند ألان تورين، مجلة عالم الفكر، المرجع السابق نفسه، ص58.
- 7 ألان تورين (2011)، براديغما جديدة لفهم عالم اليوم، ترجمة: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ص140 و141.
- 8 Lyotard, J. F. (1979) , La condition post-moderne. Paris. Ed. Minuit.
- 9 يبين كتاب ديفيد هارفي الذي يحمل عنوان «حالة ما بعد الحداثة» .. بحث في أصول التغيير الثقافي»، أن تيار ما بعد الحداثة مس جميع مناحي الحياة اليومية للإنسان.
- 10 ليشتة جون (2008)، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ص494.
- 11 Chambers, I. (1987): Popular cultur the metropolitan experience. Studies in communication. London; New York Methuen 1986" and "Maps for the metropolis: a possible guide to the present ", Cultural studies, Vol.1 n° 1.
- 12 عن: ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة .. بحث في أصول التغيير الثقافي، ترجمة: محمد شيا، المنظمة العربية للترجمة، المعهد العالي العربي للترجمة، لبنان، الطبعة الأولى، 2005، ص85.
- ديفيد هارفي (2005)، حالة ما بعد الحداثة .. بحث في أصول التغيير الثقافي، ترجمة: محمد شيا، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، ص454.

Coolignon, B. & Staszak, J. F. (2004): Que faire de la géographie postmoderniste ?
Revue : L'espace géographique. P. 38-41.

Chivallon, C. (1999): La géographie britannique et ses diagnostics sur l'époque post-moderne. Cahiers de géographie du Québec, vol. 43, n° 118, p.97-119.<http://id.erudit.org/iderudit/022789>

Chivallon, C. (1999) : La géographie britannique ... Op. cité. P. 101.

ديفيد هارفي: حالة ما بعد الحادثة .. بحث في أصول التغيير، المرجع السابق نفسه، ص 88.

ديفيد هارفي: المرجع السابق نفسه، ص 90.

بولربح علي (2011): علم الجغرافيا من التأسيس إلى التطور، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان، مرتيل، العدد 16، ص 187.

بلفقيه محمد (1991)، الجغرافيا القول عنها والقول فيها، الجزء 1، البحث عن الهوية، النشر العربي الأفريقي، الرباط، ص 56.

لقد قال في حقه الباحث صلاح الدين الشامي في كتابه «الفكر الجغرافي .. سيرة ومسيرة»، الناشر: منشأة المعارف بالأسكندرية، جلال حزي وشركاه، 1999، ص 368 «المؤكد أنه استطاع أن يضع بعض علامات بارزة، ترشد الاجتهاد الجغرافي السائد، وهو ينصب في القوالب الفكرية والعلمية، بل لقد أسفر اجتهاده علميا عن إرساء بعض القواعد والأسس، التي جسدت إسهامه في ترسيخ علم الجغرافية وبلورة أهدافه، لحساب الإنسان ومصلحة حياته في الأرض».

فريمان، ت.، الجغرافيا في مائة عام، ترجمة: عبدالعزيز طريح شرف، مشروع النشر المشترك، دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية)، بغداد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص 33، «من دون تاريخ». بلفقيه محمد (1991)، المرجع السابق نفسه، ص 58.

يحسب لريتير Ritter هذا التوجه بعد أن حاول همبولث أن يعتمد كثيرا على المعطيات الطبيعية.

فريمان، المرجع السابق نفسه، ص 30.

بولربح علي (2015)، الفكر الجغرافي المعاصر .. آليات التطور، منشورات بيت الحكمة، تطوان - المغرب، ص 37.

معين حداد (2004)، الجغرافيا على المحك، ماهية الجغرافيا، مناهجها، هويتها، جديدها، أزمتها، وسبل تجاوزها، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ص 32.

Claval, P (1984) : Géographie humaine et économique contemporaine. Presses universitaires de France. Paris. P. 76.

بولربح علي (2015)، الفكر الجغرافي المعاصر، المرجع السابق نفسه، ص 52.

Berdoulay Anne Gilbert, Vincent (1981): La formation de l'école française de géographie (1870-1914). Paris, Bibliothèque Nationale, Mémoires de la section géographie. N° 11, 245 p. Comptes rendus bibliographiques. CAHIERS DE GÉOGRAPHIE DU QUÉBEC. Vol. 27, no 70, avril 1983, 123-141.

Claval, P. (1964) : Essai sur l'évolution de la géographie humaine. Cahiers de Géographie de Besançon . 2ème édition. Paris. p. 48.

ما زالت تصدر إلى اليوم دراسات علمية دقيقة.

بولريج علي (2015)، الفكر الجغرافي المعاصر، المرجع السابق نفسه، ص98.

Claval, P. (1984): Géographie humaine et économique contemporaine. Op. Cité. P. 62.

Darby, C.(1936): An historical geography of England befor. A.D. 1800.. Cambridge University Press., 566 p.

Sauer, C.O.)1941(: Foreword to historical geography. Annals, Association of American Geographers, vol. 31, p. 1-24.

Claval, P.(1984): Géographie humaine et économique contemporaine.. Op. Cité, p. 90.

بلفقيه محمد (1991)، الجغرافيا القول عنها والقول فيها، الجزء 1، البحث عن الهوية، النشر العربي الأفريقي، الرباط، ص151.

حداد معين (2004)، الجغرافيا على المحك، ماهية الجغرافيا، مناهجها، هويتها، جديدها، أزمته وسبل تجاوزها، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ص134.

Claval, P. (1984): Géographie humaine...Op. cité, p. 92.

George, P. (1937) : Géographie économique et sociale de la France. Paris « Hier et Aujourd'hui ». 272 P.

- George, P. (1945) :Géographie sociale du monde, Collection Que sais-je ? N° 197, Paris. Presses Universitaires de France. 119 p.

George, P. (1966) : Sociologie et géographie. Paris. P. 45.

لقد كان الباحث الاجتماعي دوركهائم، مؤسس علم الاجتماع الحديث، من الباحثين الاجتماعيين الذين كانوا يقدمون نقدا لاذعا للجغرافيا؛ إذ يؤكد أن الجغرافيا لا يمكن لها أن تكون علما اجتماعيا بل علم طبيعي فقط.

Braudel, F.(1958): Histoire et science sociale. La longue durée. Annales E.S.G. N° 4, p. 75.

من: بلفقيه محمد (2002): الجغرافيا القول عنها والقول فيها، المقومات الإستمولوجيا، دار نشر المعرفة، الرباط، الجزء الثاني، ص804.

أكد الباحث الجغرافي محمد بلفقيه الفكرة التالية: «وعلى كل حال فإن هذه التطورات التي شهدتها الجغرافيا الحديثة منذ ثلاثين سنة لم تتبع هذه المرة من المحيط الاجتماعي بقدر ما صدرت عن الجغرافيا نفسها ومنطقها الذاتي الذي اقتضى بناء نسق فكري متماسك يلائم الواقع الاجتماعي. وخلافا لما كانت عليه الجغرافيا كدراسة إقليمية أو بيئية أو مشهدية، نراها اليوم تظهر ك تخصص يعنى بالأبعاد المكانية للحياة البشرية عامة، والاجتماعية خاصة، مع مراعاة المحيط البيئي الذي لا يمكن لأي جغرافي جاد أن يتنصل عنه»، الجغرافيا القول عنها والقول فيها، البحث عن الهوية، النشر العربي الأفريقي، 1991، الجزء 1، ص197.

من خلال هذا التوجه الجديد، برز تيار من الجغرافيين تبنى المنهج الاجتماعي في الدراسات الجغرافية، وانضم إلى الأحزاب اليسارية، أساسا، بفرنسا ونادى بنظريات العدالة الاجتماعية والتوافقات الاجتماعية. Gardin, J. & Raymond, J. & Paule Mettoux, A. (2004): Quelle sociologie pour les géographes, quelle géographie pour les sociologues ?.Strates [En ligne], URL : <http://strates.revues.org/417>

تبين هذه الدراسة ذلك التمازج العميق بين علم الجغرافيا وعلم الاجتماع، وكيف يمكن أن يستفيد كل منهما من الآخر على مستوى المنهج وعلى مستوى تطبيق مجموعة من المناهج الجغرافية والاجتماعية. في وقتنا الحالي، أصبح التكامل المعرفي بين هذه العلوم أساسيا.

بلفقيه محمد (1991)، الجغرافيا القول عنها، الجزء الأول، المرجع السابق نفسه، ص182. بلفقيه محمد (2002)، الجغرافيا القول عنها والقول فيها، المقومات الإيستمولوجية، الجزء الثاني، المرجع السابق نفسه، ص437.

عرفت المجتمعات الغربية، منذ الحرب العالمية الأولى إلى بداية خمسينيات القرن العشرين، فترات نمو متقطعة؛ أساسا مرحلة الأزمة الاقتصادية لسنة 1929، التي أثرت على المجرى العام للاقتصاد الرأسمالي الغربي.

هارفي ديفيد (2005)، حالة ما بعد الحداثة، بحث في أصول التغيير الثقافي، ترجمة: محمد شيا، المنظمة العربية للترجمة، المعهد العالي العربي للترجمة، الجزائر، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ص95.

هارفي ديفيد، المرجع السابق نفسه، ص96.

Philipponneau, M. (1999): La géographie appliquée. Du géographe universitaire au géographe professionnel. Ed. Armand colin. Paris. p. 18.

تعني نظرية الأنساق مجموعة من المترابطات التي تجمع الظاهرة الجغرافية المدروسة. بلفقيه محمد (1991)، الجغرافيا القول فيها والقول عنها، الجزء 1، البحث عن الهوية، المرجع السابق نفسه، ص181.

الفرا أحمد (علي) (1990)، المناهج الوضعية في الفكر الجغرافي، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، تصدر عن مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، العدد 38، المجلد العاشر، ص55. Claval, P. : Op. Cité. P. 9

ديفيد هارفي، المرجع السابق نفسه، ص96.

كتب الباحث الجغرافي ديفيد هارفي في كتابه سالف الذكر «حالة ما بعد الحداثة .. بحث في أصول التغيير الثقافي»: «يميل مصممو المدينة - الحداثيون - مثلا، إلى منح قلب المدينة «الأولوية» و«السيادة» من خلال التدقيق في إنجاز «شكل محدد مقفل»، بينما يميل مصممو ما بعد الحداثة إلى النظر إلى عملية المدينة كعملية لا سيطرة عليها «وعرضية»، عملية تتلاعب بها «الفوضى» و«التغير» وفي «أوضاع مفتوحة» تماما، ص66.

- Mamell, P. & Poitras, C. (1998): Modernité et Post-modernité : la contribution des études urbaines. Une notion pour comprendre notre temps. PP : 69 – 88. Montréal. Les Editions liber, 195 p. Les classiques des sciences sociales. <http://classiques.uqac.ca/>
- ديفيد هارفي: المرجع السابق نفسه، ص103.
- Voyé, L. (2009) : Architecture et urbanisme postmodernes : une expression du relativisme contemporain ?, Revue européenne des sciences sociales: <http://ress.revues.org/542> ; DOI : 10.4000/ress.542
- Germain, A. et Jean-Paul Guay (1985): Urbanisme : le défi post-moderne. Continuité, n° 29, p. 24-27.<http://id.erudit.org/iderudit/18112ac>
- Jencks, C. (1984): The language of post-modern architecture. Academy editions. Londres.
- Caroline Guibet Lafaye (1990): L'architecture de la postmodernité : de la forme au symbole. Article paru dans le recueil des travaux du département de philosophie et de la faculté des Arts de l'université Masaryk de Brno « République Tchèque ».
- ديفيد هارفي، المرجع السابق نفسه، ص93.
- ديفيد هارفي، المرجع السابق نفسه، ص95 و96.
- ديفيد هارفي، المرجع السابق نفسه، ص113.
- حلل هذا الباحث الإستراتيجيات الاقتصادية للولايات المتحدة الأمريكية للمقاولات الإنتاجية الكبيرة وأهميتها على مستوى الهيمنة الاقتصادية والاجتماعية، ولمجموعات الضغط الاقتصادي في إطار منظومة العولمة.
- نسبة إلى الباحث الجغرافي الفرنسي روكليس Reclus .
- ندرج مثال مجلة «الفضاء الجغرافي» (Espace géographique) التي أصدرها سنة 1972، ومازالت تصدر إلى يومنا هذا، حيث تتميز بمستواها العلمي الرفيع؛ إذ تنشر دراسات ومقالات تتبنى المنهج العلمي وتطبيق النظريات الجغرافية الجديدة، وحيث كان لهذه المجلة الأثر الواضح في نشر الأفكار التي آمن بها هذا التيار الجغرافي وتغيير النظريات الكلاسيكية، بالإضافة إلى مشروع آخر سماه «Mape Monde» .
- يمثل هذا التيار الباحث الجغرافي الفرنسي روجيه بوني Roger Brunet الذي يشتغل على تأسيس نماذج علمية جغرافية من خلال تطبيق المنهج الكمي النظري.
- Sylvain Cuyala (2011): Logiques de diffusion spatiale d'un mouvement scientifique : le cas de la «Géographie Théorique et Quantitative » européenne francophone. Dixièmes Rencontres de Théo Quant. Besançon, 23-25 février 2011 <http://thema.univ-fcomte.fr/>
- رشيد الحاج صالح، المرجع السابق نفسه، ص78.

المراجع

1- المراجع العربية

الفرا أحمد (علي) (1990)، المناهج الوضعية في الفكر الجغرافي، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، تصدر عن مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، العدد 38، المجلد العاشر. الحاج رشيد (صالح) (2015)، العودة من المجتمع إلى الفرد، المقولات الثقافية لفهم عالم ما بعد الحداثة عند ألان تورين، مجلة عالم الفكر، دولة الكويت، المجلد 43، أبريل - يونيو.

الشامي (صلاح الدين) (1999)، الفكر الجغرافي، سيرة ومسيرة، الناشر: منشأة المعارف بالأسكندرية، جلال حزي وشركاه.

بلفقيه (محمد) (1991)، الجغرافيا القول عنها والقول فيها. الجزء 1، البحث عن الهوية، النشر العربي الأفريقي، المغرب، الرباط، الطبعة الأولى، ص202.

بلفقيه (محمد) (2002)، الجغرافيا القول عنها والقول فيها. المقومات الإبيستمولوجية، الجزء الثاني، دار النشر المعرفة، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، الطبعة الأولى، 2002، ص898.

بوبر (كارل) (2003)، أسطورة الإطار .. في دفاع عن العلم والعقلانية، ترجمة: يمني طريف الخولي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 292، ص325.

بولربح (علي) (2006)، تطور البحث الجغرافي حول المغرب، مطبعة سليكي، طنجة. بولربح (علي) (2011)، علم الجغرافيا من التأسيس إلى التطور، جامعة عبدالمالك السعدي، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان، ص185 - 216.

بولربح (علي) (2015)، الفكر الجغرافي المعاصر .. آليات التطور، منشورات باب الحكمة، الطبعة الأولى، ص183.

ألان تورين (1997)، نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة. تورين (ألان) (2011)، براديجما جديدة لفهم عالم اليوم، ترجمة: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، لبنان، بيروت، ص381.

هارفي (ديفيد) (2005)، حالة ما بعد الحداثة .. بحث في أصول التغيير الثقافي، ترجمة: محمد شيا، المنظمة العربية للترجمة، المعهد العالي العربي للترجمة، لبنان، بيروت، 454، الطبعة الأولى.

- هوبسباوم (إريك) (2008)، عصر الثورة .. أوروبا (1789 - 1848)، ترجمة: فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، مؤسسة ترجمان، الأردن - عمان، الطبعة الثانية، ص 639.
- هوبسباوم (إريك) (2008)، عصر رأس مال (1848 - 1875)، ترجمة: فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، مؤسسة ترجمان، الأردن - عمان، الطبعة الأولى، ص 627.
- مجدي عبدالحافظ (2012)، موقع العقل في فلسفات ما بعد الحداثة، عالم الفكر، المجلد 41 أكتوبر - ديسمبر.
- كرانغ (مايك) (2005)، الجغرافيا الثقافية .. أهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الإنسانية، ترجمة: سعيد منتاق، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، العدد 317، ص 270.
- فريمان (ت. د.): الجغرافيا في مائة عام، ترجمة: عبدالعزيز طريح شرف، الهيئة العامة للكتاب، من دون تاريخ.
- حداد (معين) (2004)، الجغرافيا على المحك .. ماهية الجغرافيا، مناهجها، هويتها، جديدها، أزماتها وسبل تجاوزها، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ص 203.
- موراي (ورويك) (2013)، جغرافيات العولمة، قراءة في تحديات العولمة الاقتصادية والسياسية والثقافية، ترجمة: سعيد منتاق، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 397، ص 447.
- روس (جاكلين) (2011) (ترجمة: أمل ديبو)، مغامرة الفكر الأوروبي، قصة الأفكار الغربية، أبوظبي، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، كلمة، ص 445.
- ليشته (جون) (2008): خمسون مفكرا أساسيا معاصرا .. من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ص 543.

2- المراجع الأجنبية

- Bachelard (G.) (1934): Le nouvel esprit scientifique. Paris. P.U.F.
- Bailly (A) (1984): Les concepts de la géographie humaine. Ed. Masson. Paris.
- Bailly (A.) et Ferras (R.) (1997): Eléments d'épistémologie de la géographie. Paris. Armand Colin.
- Bailly (A.), Ferras (R.) et Pumain (D.) Direction (1992): Encyclopédie de la géographie. Paris. Economica.

- Beaujeau – Garnier (J.) (1971):** La géographie : Méthodes et perspectives. Paris. Masson.
- Berdoulay (V.) (1981) :** La formation de l'école française de géographie, 1870 – 1914. Paris. Bibliothèque Nationale. 245 p.
- Berque (A.) et al., (1994):** Cinq propositions pour une théorie du paysage. Seyssel, Champvallon.
- Bernard Racine (J.) (1967):** A la recherche de la géographie. Cahiers de géographie du Québec, vol. 11, n° 22, p. 63-78. URI: <http://id.erudit.org/iderudit/020682ar>
- Bernard Racine (Jean) (1984):** Bien-être et justice socio-spatiale : vers une géographie de la pertinence sociale. In: Espace géographique. Tome 13 n°1, 1984. pp. 72-78. <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/spgeo>
- Bertalanfly (L. V.) (1968):** General system theory. New York. Braziller.
- Bertrand (G.) (1968) :** Paysage et géographie physique globale. Revue géographique des Pyrénées et du Sud – Ouest. P. 249 – 272.
- Besse (J. M.) (1998):** La géographie selon Kant : l'espace du cosmopolitisme. Géographies et philosophies. Corpus. Revue de Philosophie. N° 34, 109 – 129.
- Bonnemaison (J.) , (2001):** La géographie culturelle. Paris. CTHS.
- Bourdieu P., 1984,** Homo Academicus, Editions de Minuit, Paris.
- Braudel, F. (1958):** Histoire et science sociale. La longue durée. Annales E.S.G. N° 4.
- Brunet (R.) (1980):** La composition des modèles en analyse spatiale. L'espace géographique, Vol. 9, n° 4 p . 253 – 265.
- Brunet (R.), (Direction) (1990 – 1995):** Géographie universelle. Paris – Montpellier. Hachette– Reclus, puis Belin.
- Caroline Guibet Lafaye (1990):** L'architecture de la postmodernité : de la forme au symbole. Article paru dans le recueil des travaux du département de philosophie et de la faculté des Arts de l'université Masaryk de Brno « République Tchèque ».
- Chambers, I. (1987):** Popular cultur the metropolitan experience. Studies in communication. London; New York Methuen 1986” and “Maps for the metropolis: a possible guide to the present “, Cultural studies, Vol.1 n° 1.

Chivallon, C. (1999): La géographie britannique et ses diagnostics sur l'époque postmoderne. Cahiers de géographie du Québec, vol. 43, n° 118, p.97-119.<http://id.erudit.org/iderudit/022789>

Claude Condé ; Jean-Philippe Massonie ; Jean-Claude Wieber (1983) : Dix ans de pratique en géographie quantitative à travers le colloque de Besançon. In: Annales de Géographie. T. 92, n°511. pp. 257-267.

Cauvin C., (2007): Géographie et mathématique statistique, une rencontre d'un nouveau genre, La Revue pour l'histoire du CNRS,18, 15-23.

Claval (P.) (1964): Essai sur l'évolution de la géographie humaine. Paris. Les Belles Lettres.

Claval (P.) (1972): La pensée géographique. Introduction à son histoire. Paris, SEDES.

Claval (P.) (1977) : Le marxisme et l'espace. Revue L'espace géographique. Vol. 6, P. 145 - 164 .

Claval (P.) (1984) : Géographie humaine et économique contemporaine. Presses Universitaires de France. Paris. 442 p.

Claval (P.) (1999) : Qu'apporte l'approche culturelle à la géographie ? Revue Géographie et Cultures. N° 31, p. 5 - 24 .

Claval (P.) (2001) : Epistémologie de la géographie. Ed. NATHAN/ VUEF. PARIS.

Claval (P.) (2007) : Géographies et géographes. Paris. L'Harmattan , 384 p.

Claval (P.) (2011) : Histoire de la géographie. Presses Universitaires de France. Que sais – je ? Paris. 128 p.

Clayton (D.) (2008) : Le passé colonial/impérial et l'approche postcoloniale de la géographie anglophone.(Traduction : B. Rigal – Cellard). In : L'empire des géographes. Géographie, exploration et colonisation XIX-XX siècle. Sous la direction de Pierre Singaravélou. Ed. Bélin. Paris.

Clozier (R.) (1942) : Les étapes de la géographie. Presses universitaires de France. Paris. Que sais – Je ? 127 p.

Coolignon, B. & Staszak, J. F. (2004): Que faire de la géographie

- postmoderniste ? Revue : L'espace géographique. P. 38-41.
- Dagenais (P.) (1973) : Cinq schémas théoriques de la géographie. Cahiers de géographie du Québec, vol. 17, n° 40, 1973, p. 193-199. URI: <http://id.erudit.org/iderudit/021113ar>
- Darby, C. (1936): An historical geography of England befor. A.D. 1800. Cambridge University Press., 566 p.
- Frémont (A.) (1976) : La région espace vécu. Paris. P.U.F.
- Gallois (L.) (1908) : Régions naturelles et noms des pays. Paris. A. Colin.
- Hamel (P.) (1997) : La critique postmoderne et le courant communicationnel au sein des théories de la planification : une rencontre difficile. Cahiers de géographie du Québec, vol. 41, n° 114, p. 311-321. <http://id.erudit.org/iderudit/022670ar>
- Gardin, J. & Raymond, J. & Paule Mettoux, A. (2004): Quelle sociologie pour les géographes, quelle géographie pour les sociologues ?.Strates [En ligne], URL : <http://strates.revues.org/417>
- Germain, A. et Jean-Paul Guay (1985): Urbanisme : le défi post-moderne. Continuité, n° 29, p. 24-27. <http://id.erudit.org/iderudit/18112ac>
- George, P. (1937): Géographie économique et sociale de la France. Paris « Hier et Aujourd'hui ». 272 P.
- George, P. (1945): Géographie sociale du monde, Collection Que sais-je ? N° 197, Paris. Presses Universitaires de France.
- George, P. (1966): Sociologie et géographie. Paris
- Jencks, C. (1984): The language of post-modern architecture. Academy editions. Londres.
- Le Berre (M.)(1988): Itinéraire géographique. Vingt ans après, Brouillons Dupont, 17.
- Liotard, J. F. (1979) : La condition post-moderne. Paris. Ed. Minuit
- Mamell, P. & Poitras, C. (1998): Modernité et Post-modernité : la contribution des études urbaines. Une notion pour comprendre notre temps. PP : 69 – 88. Montréal. Les Éditions liber, 195 p. Les classiques des sciences sociales. <http://classiques.uqac.ca/>
- Maurice- Rouge (François) (1944) : Vers une nouvelle discipline : l'organisation de l'Espace. In : Mélanges d'histoire sociale, N°5,

pp. 45-54. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_1243571_1944_num_513105

Marconis (R.) (2000): Introduction à la géographie. Deuxième édition. Armand Colin. 233 p.

Marie-Claire RobicDidier Mendibil ; Cyril Gosme ; Olivier Orain ; Jean-Louis Tissier : Couvrir le monde. Un grand XX siècle de géographie française. janvier 2006. PDF - ministère des Affaires étrangères. France - Paris.

Meynier (A.) (1969): Histoire de la pensée géographique en France. Paris, Armand Colin.

Philipponneau (M.) (1999): La géographie appliquée. Du géographe universitaire au géographe professionnel. Ed. Armand colin. Paris.

Pumain D. et Robic M.-C., (2002) : Le rôle des mathématiques dans une « révolution » théorique et quantitative : la géographie française depuis les années 1970. Revue d'histoire des sciences humaines, 6, 123-144.

Pumain D., Rozenblat C. et Mathian H., (2007) : Information sur la Géographie Théorique et Quantitative en France, Cybergeo. Epistémologie, Histoire, Didactique, article 6.

Racine J.-B., Reymond H.,(1973) : L'Analyse quantitative en géographie, PUF, Paris.

Sanguin A. L. (1993): Vidal de la Blache. Un génie de la géographie. Paris, Belin, 384 p.

Sauer, C.O. (1941): Foreword to historical geography. Annals, Association of American Geographers, vol. 31.

Sylvain Cuyala (2011): Logiques de diffusion spatiale d'un mouvement scientifique : le cas de la «Géographie Théorique et Quantitative » européenne francophone. Dixièmes Rencontres de Théo Quant. Besançon, 23-25 février 2011 <http://thema.univ-fcomte.fr/>

Voyé, L. (2009): Architecture et urbanisme postmodernes : une expression du relativisme contemporain ? Revue européenne des sciences sociales: <http://ress.revues.org/542> ; DOI : 10.4000/ress.542

العدد: 175 (يوليو - سبتمبر 2018)



المجلس
الوطني
للثقافة
والفنون
والآداب



nccalkw



kw_nccal



nccalsnap



@NCCAL_kw



www.nccal.gov.kw



press_nccal@nccal.gov.kw



المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - منظمة حكومية

